VOLUMEN XLI MCMLXXV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1975

Die melkitische Liturgie als Quelle der syrischen Qanune iaonaie

Melitene und Edessa (1)

INHALTSÜBERSICHT

EINLEITUNG

Die Qanune iaonaie, die « ionischen », d. h. griechischen, Kanones der syrischen Liturgie haben als Übersetzung der wichtigsten Gattung der byzantinischen Kirchenpoesie immer das ihnen gebührende Interesse erfahren. Freilich war es vor allem ein phi-

(1) LITERATUR:

ARRANZ, Miguel, *Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine* (= *Orientalia Christiana Analecta*, vol. 185) 1969.

BAUMSTARK, Anton, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Bd. III, Heft 3-5) Paderborn 1910.

BERNHARD, Ludger, *Syrische Rezensionen von Kanones des Kosmas Hagiopolites*, maschinenschriftl. philos. Diss. München 1951.

Breviarium iuxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum, 7 vol., Mossul 1886-1896.

lologisches Problem, das die syrische Liturgiewissenschaft interessierte: eine Reihe der syrischen Übersetzungen liegt in zwei verschiedenen Versionen vor, die die Handschriften nach den Städten Melitene und Edessa benennen und einige Kanones und Triodien der Karwoche haben eine als edessenisch bezeichnete Fassung. Der Grundbestand der in den Handschriften enthaltenen Stücke ist unbezeichnet und man ist versucht, ihn als melitenisch anzusehen, da die Charakterisierung etwa der Karwochenstücke als edessenisch diese wohl als eine Besonderheit von der allgemeinen Fassung abheben soll; denn wenn sie zu dieser gehörten, hätten sie unbezeichnet bleiben können wie die anderen nur in einer Fassung vorliegenden Qanune. Aber man könnte ebensogut schließen, daß, wenn die gemeinsame Fassung die melitenische wäre, es nicht nötig gewesen wäre, die als melitenisch bezeichneten Kanones als solche zu kennzeichnen, da sie hätten ebensogut unbezeichnet bleiben können wie der allgemeine Fundus. Weiter sind die melitenischen Spezialstrophen des Kreuzkanons in syr. 155 als solche

---

CHRIST, W., und PARANIKAS, M., *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig 1871, Nachdruck Hildesheim 1963.

EUSTRATIADES, Sophronios, *Hagioreitike bibliotheke*, Bd. 9: *Heirmologion*, Chennevières-sur-Marne, 1932.

FOLLIERI, Enrica, *Initia hymnorum ecclesiae graecae*, vol. I-IV, V, V^bis (= *Studi e testi*, vol. 211-215, 215bis) Vatican 1960-1966.

HEIMING, Odilo, *Syrische ʿEniane und griechische Kanones* (= *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Heft 26) Münster 1932.

HUSMANN, Heinrich, *Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, 38, 1972 (A), S. 209-242.

ID., *Die antiphonale Chorpraxis der syrischen Hymnen nach den Berliner und Pariser Handschriften*, in: *Ostkirchliche Studien*, 21, 1972 (B), S. 281-297.

ID., *Die Gesänge der melkitischen Liturgie*, in: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, herausgegeben von K. G. FELLERER, Bd. I, 1972 (C), S. 160.

ID., *Hymnus und Troparion*, in: *Jahrbuch des Staatlichen Forschungsinstituts für Musikwissenschaft Preußischer Kulturbesitz*, Berlin 1971, Berlin 1972 (D), S. 7-86.

MANSOURATI, Ignace, *La prière « Sub praesiduum » dans la liturgie syrienne*, sine anno sine loco (vorhanden im Pontificio Istituto Orientale, Rom).

STRUNK, Oliver, *Specimina notationum antiquiorum* (= *Monumenta Musicae Byzantinae*, vol. VII) Kopenhagen 1965.

ZOTENBERG, Hermann, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874.

bezeichnet; aber die Hauptfassung, die auch in syr. 156 steht, blieb unbezeichnet. Hier wäre gerade umgekehrt die unbezeichnete Fassung die edessenische. Dies letztere wird sich unten in der Tat als das Wahrscheinlichere herausstellen.

Mit « syrisch » bezeichne ich hier wieder die westsyrische, « jakobitische » Kirche, ihre unierte Schwesterkirche als « antiochenische », um dem Wunsche dieser Kirchen nachzukommen, nur die von ihnen selbst gewählten Namensformen zu verwenden. Die ostsyrische orthodoxe « nestorianische » Kirche bezeichnet sich als « assyrisch », die entsprechende unierte als « chaldäisch ». Eine Verwechslung kann bei dem vorliegenden Thema nicht vorkommen, da die Qanune iaonaie nur im Westsyrischen existieren. Das Wort *qanona* begegnet auch im Ostsyrischen, bezeichnet dort aber etwas anderes, nämlich einen den einzelnen Versen eines Psalms hinzugefügten Refrain.

Die byzantinischen Kanones sind Dichtungen, die sich an die neun biblischen Oden (die neunte Ode Magnificat und Canticum Zachariae) anschließen. Den Strophen geht jeweils eine Musterstrophe voraus, nach deren Melodie sie zu singen sind. Die Musterstrophe heißt allgemein « Protypon », im Fall der Kanones « Hirmos »; die Strophen heißen « Troparion ». Die 2. Ode führt man nur in der Fastenzeit aus. Hier singt man an den Wochentagen nur drei oder vier Oden, am Schluß stets 8 und 9, davor der Reihe nach von Montag bis Samstag je 1, 2, 3, 4, 5, bezw. 6/7; diese Kanones heißen daher Triodien bezw. Tetraodien und danach das ganze liturgische Buch der Fastenzeit Triodion.

Der erste, der den Blick auf die beiden Variationen der Qanune iaonaie lenkte, war der Verfasser des Kataloges der syrischen Handschriften der Französischen Nationalbibliothek, Hermann Zotenberg. Er wies (1874, S. 111) darauf hin, daß die Kanones für Epiphanias, den Hl. Abgar und Pfingsten in der Handschrift Paris syr. 155 in zwei verschiedenen Redaktionen vorliegen, die die Handschrift als die von Melitene und die von Edessa bezeichnet, und erwähnt bei den Auferstehungskanones dieser Handschrift (ebda S. 112), daß sie in der Redaktion von Edessa stehen.

Als erster beschäftigte sich in größerem wissenschaftlichem Rahmen Anton Baumstark mit den Qanune iaonaie. Er fand (1910, S. 73-76) die Bezeichnung « mesopotamische Ordnung » in der Handschrift London, Brit. Mus. add. 17135, und schlug vor, die melitenische und die edessenische Fassung als Differenzierungen dieser mesopotamischen Tradition anzusehen, die den Gegensatz

etwa zu einer westlichen palästinensisch-ägyptischen Überlieferung darstellen würde.

A. Baumstark veranlasste dann einen seiner Schüler, P. Odilo Heiming, die 'Eniane und Kanones der Handschrift Sachau 349 der Berliner Staatsbibliothek näher zu untersuchen. O. Heiming kam auch (1932, S. 51) auf die Frage der beiden Fassungen und zeigte, daß, wie auch die Handschrift angibt, der Kodex Sachau 349 an den in Paris syr. 155 doppelt überlieferten Festen die edessenische Version aufweist.

Nach Heiming beschäftigte sich, wieder zwanzig Jahre später, sein Ordensbruder P. Ludger Bernhard (1951) mit den Kanones. Er widmete sich speziell der Frage der beiden Fassungen und untersuchte sie an Hand der Kanones der beiden doppelt überlieferten Feste Epiphanias und Pfingsten sowie des Kanons für das Kreuzfest, von dem besonders die Oden 1 und 3 in doppelter Rezension vorliegen. Den Kanon für Abgar berücksichtigte er mit Recht nicht, — schon H. Zotenberg hatte bemerkt (1874, S. 111), daß die Differenzen der beiden Fassungen dieses Kanons « wenig bemerkenswert » sind. L. Bernhard zeigte die vielfältigen Varianten der Handschriften, wobei sich insbesondere die « mesopotamische » Handschrift add. 17135 als ein Gemisch aus vorwiegend melitenischer, häufig aber edessenischer Rezension mit vielen Eigenvarianten erwies. In den von L. Bernhard betrachteten Kanones verhielten sich melitenisch die Handschriften Oxford Dawk. 32, London add. 14696, die aus zwei Teilen bestehende Handschrift add. 14712 und 17243, die sich als Kopie von add. 14696 herausstellte, add. 14507, 17138 und 14695. Edessenisch sind außer Sachau 349 nur add. 14697 und 14513. Beide Fassungen überliefern Paris syr. 155 und London add. 14698, wobei der melitenische Teil von Paris syr. 155 sehr eng mit add. 14695 zusammengeht. Die melitenische Handschrift Paris syr. 156 (mit einzelnen edessenischen Teilen) mit den aus derselben Quelle stammenden Halbchorhandschriften Paris syr. 165 und 166, ebenso Paris syr. 157, ließ L. Bernhard unberücksichtigt, obwohl z. B. Paris syr. 156 seine Kanones enthält, Epiphanias edessenisch, Pfingsten (melitenisch-) unbezeichnet, den Kreuzkanon (edessenisch-) unbezeichnet.

Um zu einer einfacheren Terminologie zu kommen, lege ich die acht ebenfalls doppelt überlieferten Auferstehungskanones zugrunde und bezeichne Handschriften wie Paris syr. 156, die

diese in melitenischer Fassung enthalten, als melitenisch, solche wie Paris syr. 155, die sie in edessenischer Form bringen, als edessenisch. Melitenische Handschriften wie Paris syr. 156 enthalten aber auch edessenische Kanones, eben die der Karwoche, und edessenische Handschriften auch melitenische Stücke wie z.B. dann, wenn eine Handschrift wie syr. 155 beide Fassungen eines Kanons überliefert.

Nochmals zwanzig Jahre später beschäftigte ich mich (1972 A) mit den Auferstehungskanones der acht Kirchentöne, da für sie syrische Melodien vorliegen, die sich mit der Musikaufzeichnung der mittelalterlichen byzantinischen Handschriften vergleichen lassen. Insbesondere stellte ich für die bei O. Heiming fehlenden Hirmen — seine Handschrift Sachau 349 erwies sich als Halbchorhandschrift (vgl. Husmann 1972 B) — die griechischen Originale fest. Es findet sich unter den von mir betrachteten byzantinischen Handschriften aber keine, die die Vorlagen der syrischen Qanune als Ganzes in derselben Anordnung enthält.

Fast alle bisherigen Arbeiten sahen die syrischen Fassungen als direkte syrisch-orthodoxe Übersetzungen aus dem Griechischen an; die Möglichkeit einer Übernahme der Stücke aus der melkitischen Liturgie bereits in syrischer Form ließ man unbesehen beiseite. Lediglich Zotenberg (1874, S. 111) hatte die Texte wenigstens verglichen und versicherte, daß die syrisch-orthodoxe und die melkitische Übersetzung im Grunde gleich seien:

> La traduction de ces canons ... est, au fond, la même que celle des offices melkites (menaeon et triodion). Elle n'en diffère que par quelques variantes de mots, quelques changements dogmatiques et le nombre des troparia.

Ich hatte ebenfalls bei einer Stichprobe das Vorkommen syrischer Hirmen in dem melkitischen Hirmologion Paris syr. 131 bemerkt, — aber die erhebliche Zahl der nicht vorhandenen Hirmen und die großen textlichen Varianten, die ich im Gegensatz zu Zotenbergs Auffassung fand, ließen mich diese Spur zunächst nicht weiter verfolgen. Da aber ein endgültiges Urteil über die Natur der syrischen Übersetzungen aus dem Griechischen nicht ohne Einbeziehung der melkitischen Überlieferung zu gewinnen ist, nehme ich in der vorliegenden Studie diesen Faden wieder auf. Diese Untersuchungen sind ja nicht nur für die Hymnologie wichtig, sondern ebenso für die Musikwissenschaft; denn wenn die Übersetzung ins Syrische schon in der melkitischen Liturgie statt-

fand, waren die Übersetzungen den originalen griechischen Melodien angepaßt und die syrisch-orthodoxe Liturgie konnte Melodie und Text gemeinsam übernehmen, während es sich bei Übersetzungen griechischer Texte für die syrisch-orthodoxe Liturgie direkt ebenso gut um reine Textübertragungen hätte handeln können, denen man für ihre liturgische Verwendung neukomponierte Melodien beigefügt hätte, ohne die originalen griechischen Melodien zu kennen.

1. Die allgemeine Fassung G

Der größte Teil der Qanune iaonaie der syrischen Liturgie liegt nur in einer einzigen Fassung vor, die melitenischen und edessenischen Handschriften gemeinsam ist und die ich daher als Fassung G bezeichne. Es erscheint natürlich, von dieser allgemeinen Fassung auszugehen, ehe man sich an die Diskussion der beiden Sepzialfassungen begibt. Kanones der allgemeinen Version sind schon seit längerer Zeit gedruckt, — und zwar im *Breviarium iuxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum*, Mossul 1886-1896.

A. Baumstark hatte sein Buch (1910) auf diese Ausgabe gegründet. Selbstverständlich ist das Zurückgehen auf die Handschriften immer nötig, wie es dann O. Heiming (auf Anregung von A. Baumstark selbst) und alle folgenden getan haben. Aber das mindert keineswegs den Wert des Mossuler Werkes, da es ebenso direkt auf den Handschriften (und zwar vor allem denen von Charfé) basiert. Schließlich arbeiten wir im Lateinischen ja auch mit dem *Breviarium Romanum* und nicht nur mit der *Paléographie Musicale*.

Als ein erstes Beispiel betrachte ich den Kanon für Palmsonntag, der im Mossuler Brevier (vol. IV, p. 809-813) leicht zugänglich ist.

Das Mossuler Brevier enthält nur eine Auswahl der griechischen Kanones und zwar für die Fest am 8. 12. (Conceptio Mariae; eine moderne Neuschöpfung), 25. 12., 26. 12., 27. 12., 1. 1., 6. 1. (den Kanon Drk ho' 'l toqp', nicht den in doppelter Version vorliegenden Kanon L'šthon d'omqohi[M] = L'št tḥtit'[E], — mit den Buchstaben M und E bezeichne ich die melitenische bezw. edessenische Fassung), 7. 1., 2. 2., Palmsonntag, Gründonnerstag, Ostern, Neuer Sonntag, Himmelfahrt, Pfingsten und Kreuzerhebung, die in doppelter Version vorhandenen Oden 1 und 3 in

der in syr. 156 als « melitenisch » bezeichneten Form, — die letzten beiden Kanones kann man also an Hand des von L. Bernhard publizierten Materials prüfen. Endlich bringt das Werk die acht Auferstehungskanones und zwar in der melitenischen Form (unbezeichnet).

Die Frage der in der syrischen Fassung überlieferten Troparien, auf die schon Zotenberg (s. oben das Zitat) hingewiesen hat, ist die erste Hauptfrage.

Es bezeichnet im folgenden: O: Ode; H: Hirmos; H 1: Hirmos der 1. Ode; Trop 1,1: Troparion 1 der 1. Ode; Trop 1,2: Troparion 2 der 1. Ode. Mit « Strophe » bezeichne ich ganz allgemein sowohl Hirmos wie Troparion; denn bei den Vertauschungen von Hirmen und Troparien und dem häufigen Fehlen der Hirmen läßt sich oft garnicht sofort entscheiden, ob es sich bei den « Strophen » einer Ode um Hirmen oder Troparien handelt. Gänsefüßchen bedeuten, daß nur der Strophenanfang zitiert ist.

In der 1. Ode des Palmsonntagkanons finden wir dann folgende Strophen in den von mir verglichenen zwei Pariser Handschriften syr. 155 und syr. 156 und den zwei Berliner Handschriften Sachau 349 und 356.

356: 'tḥzio, Mn pom', Qli šobḥ'
349: 'tḥzio, Qli šobḥ'
155: 'tḥzio, Mn pom', Qli šobḥ'
156: 'tḥzio, Mn pom', Qli šobḥ'
Moss: 'tḥzio, Qli šobḥ', Mn pom'

Die Handschrift Sachau 349 als Halbchorhandschrift bringt nur zwei Strophen; Mossul vertauscht zweite und dritte Strophe.

Die melkitischen Handschriften, etwa Sinai syr. 77, f. 6v. und Sinai syr. 207, f. 12 bringen die drei Strophen:

'tḥoio, Mn pom', Tšboḥt'.

Das sind dieselben drei Strophen wie in den syrisch-orthodoxen Handschriften, — die Textvarianten fallen sofort ins Auge.

Geht man jetzt auf das griechische Original zurück, das ich in den Handschriften Sinai gr. 754, 755 und 756 verglichen habe, so zeigen alle drei Handschriften die Strophen:

Ōphthēsan, Stomatos, Ainesin.

Das Triodion Rom 1879, p. 607, und das orthodoxe Triodion Athen 1952, p. 453 (die Ausgabe, die ich zufällig im Pontificio Istituto

Orientale Rom benutzte) zeigen genau dieselben Strophen. Daß die syrischen Strophen die Übersetzungen dieser griechischen Strophen sind, läßt sich nach den Anfangsworten allein schon vermuten.

Die Hirmen allein ohne die Troparien — zu ein und denselben Hirmen sind ja oft immer wieder neue Troparien gedichtet worden — stehen im Mittelalter in eigenen Handschriften, den Hirmologien, und die orthodoxe griechische Kirche druckt auch heute noch eigene Hirmologien (s. Husmann 1972 A, S. 238 ff.). Sophronios Eustratiades (1932) hat ein schönes Hirmologion nach den beiden ältesten Handschriften Paris Coislin 220 (mit paläobyzantinischer Neumenschrift, — man vergleiche die Tafeln bei O. Strunk 1965, pl. 109-111) und Athos, Große Laura B 32 (vgl. plate 4 bei O. Strunk 1965) herausgegeben, das seitdem die Basis aller einschlägigen Untersuchungen ist. Hier findet man die Hirmen des Palmsonntagskanons als Nr. 142 (S. 100/101) und als H 1 steht dort die Strophe:

Ōphthēsan.

So schön das alles zusammenstimmt, so kann man sich doch des Eindruckes nicht erwahren, daß diese Harmonie erst eine sekundäre ist. Denn es zeigt sich bei einem Vergleich der liturgischen griechischen Handschriften des zentralen Mittelalters immer wieder, daß sie in einzelnen Musikgattungen genau übereinstimmen, in anderen dagegen fast jede von jeder anderen verschieden ist. Die Kanones gehören zu den Gattungen, die eine einheitliche Rezension in den Troparien zeigen (während die Zusammenstellung der Hirmen sehr wechselnd sein kann, — siehe Husmann 1972 A passim). Weitere Troparien findet man nur ausnahmsweise in älteren Handschriften (auch weitere Hirmen); so bleibt nur die Hoffnung, in der liturgischen Vereinheitlichung Verlorengegangenes in der literarischen Überlieferung zu finden. Aber die *Anthologia graeca carminum christianorum* von W. Christ und M. Paranikas (1871) arbeitet weitgehend mit liturgischen Büchern; in unserem Fall (S. 183) hat sie den Palmsonntagskanon dem Triodion, Venedig 1869 entnommen, und in dem stehen auch nur dieselben Strophen wie in allen anderen Ausgaben.

Eine erschöpfende Auskunft über die wahre Troparienzahl eines Kanons erhält man nur dann, wenn die Troparien durch ein Akrostichon miteinander verbunden sind. In diesem Fall bleibt

auch die Überlieferung gut intakt, da das Akrostichon meist im Titel angegeben wird. Das ist nun auch bei unserem Kanon der Fall. Wie das Triodion (1852, p. 453) angibt, lautet das Akrostichon des Kanons

Ōsanna Christos eulogēmenos theos

Die drei griechischen Strophen der 1. Ode des Palmsonntagskanons haben auch gerade die Anfangsbuchstaben Ō, S und A, die drei Strophen der 3. Ode die Anfänge N, N, A, sodaß klar ist, daß die 1. Ode komplett ist. Es ist bemerkenswert, daß die Hirmen in das Akrostichon miteinbezogen sind, — bei vielen späteren Nachdichtungen bildet sich das Akrostichon nur aus den Anfängen der Troparien.

Gehen wir jetzt zur 3. Ode über, so finden wir in den syrisch-orthodoxen Handschriften folgende Strophen:

356:	'rdi,	L'zr,	BṢhion 'lh', Ntpṣḥon šm̈i'
349:	« 'rdi »,	L'zr,	
155:	'rdi,	L'zr,	Šbḥo 'mm̈'
156:	'rdi,	L'zr,	Ntpṣḥon šm̈i'
Moss:	'rdi,	Ntpṣḥon,	Šbḥo 'm̈m'.

Die melkitischen Handschriften Sinai syr. 77 und 207 haben die Strophen:

Ṭrn' 'rdi, Mit' br', Šbḥo 'm̈m'.

Die melkitische Strophe Mit' br' ist dieselbe Strophe wie die syrisch-orthodoxe Strophe *L'zr*; denn dieser Tote ist eben Lazarus. Diesen drei Strophen entsprechen die griechischen Strophen

Naousan, Nekron, Asate laoi.

Mit diesen drei Strophen ist die Ode auch komplett, da die 4. Ode bereits ChRIS als Strophenanfänge zeigt.

Dann hätte das Syrisch-orthodoxe zwei zusätzliche Strophen. Ich betrachte die Strophe Ntpṣḥon, die ja auch in Mossul steht, und gebe eine (sklavisch wörtliche) übersetzung.

Es möge preisen der Himmel der oben
und die Erde soll erhöhen und loben
und ebenso alle Geschöpfe
und die Kinder sollen Lob ausrufen;
denn der Herr (ist) der höchste und mächtig
[Refrain

Diese allgemeine Lobesstrophe ist in keiner Weise eine — auch nicht noch so freie — Übersetzung einer der griechischen Strophen, in denen so präzise Worte wie Christus, Israeliten, Hades, Lazarus, Sion, Jerusalem vorkommen. Aber andererseits wahrt der syrische Text das griechische Versmaß ebenso wie die anderen syrischen Strophen, was ich durch die Zeilengliederung angedeutet habe, wenigstens einigermaßen,

griechisch:	7	5	9	7(6)	7(5)	6(5)	[
Ntpṣḥon:	7	7	7	9	9	5	['dt'
'rdi:	7	5	9	5	9	7	['dt'
Šbḥo:	7	5	9	6	9	6	['dt'

freilich nicht so gut wie die beiden anderen Strophen. Aber auch die griechischen Strophen zeigen unter sich Differenzen in der Silbenzahl und mit den beiden anderen syrischen Strophen stimmt die Strophe *Ntpṣḥon* (durch die Verlängerung der 5. Zeile auf 9 Silben) wieder besser überein. So kann man sich am ehesten vorstellen, daß die Strophe den syrischen Strophen eingefügt wurde, als das griechische Original mit Akrostichon und Strophenbau nicht mehr bekannt war. Das kann nur im Syrisch-orthodoxen gewesen sein; denn im Syrisch-melkitischen bestand ein dauernder enger Zusammenhang mit dem Griechisch-melkitischen, oft sogar in ein und demselben Kloster, wie etwa in S. Sabas und auf dem Sinai, in denen beiden griechische und syrische Mönche zusammenlebten. Andererseits zeigen aber auch die griechischen Handschriften Fälle, in denen ohne Rücksicht auf das Akrostichon Zusatzstrophen eingefügt werden, — einen solchen behandele ich im nächsten Abschnitt beim Epiphaniaskanon. So muß die Frage, ob die Zusatzstrophe syrisch oder griechisch ist, solange offenbleiben, bis sie sich einmal in einer griechischen Handschrift in griechischem Originaltext findet. Im Fall des Epiphaniaskanons steht die Zusatzstrophe aber auch im melkitischen Text, wo die Zusatzstrophen hier nicht stehen. So ist es hier wahrscheinlicher, wenn auch keinesfalls sicher, daß die Strophen späteren syrisch-orthodoxen Ursprungs sind.

Es besteht die andere Möglichkeit, daß die Strophe *Ntpṣḥon* eine originale melkitische Strophe eines anderen Kanons ist, aus dem sie in den vorliegenden übernommen wurde, — dies sicher auch erst im Syrisch-orthodoxen. Diese Möglichkeit ist aber äußerst unwahrscheinlich; denn da die Strophe ja in der Metrik

der 3. Ode des Kanons *Ōphthēsan* angepaßt ist, müßte sie doch wohl auch aus einem Kanon stammen, der dieselben Hirmen wie der Palmsonntagskanon benutzt. Man ersieht aber sofort aus Enrica Follieris *Initia hymnorum ecclesiae graecae* (vol. V, S. 240), daß etwa der Hirmos der 1. Ode, also *Ōphthēsan*, nur einmal in den liturgischen Büchern auftritt, und zwar eben nur im Palmsonntagskanon, ebenso H 3 *Naousan* (ebenda vol. II, S. 465). Es gibt also überhaupt keine griechische Nachahmung (« Kontrafaktur ») unseres Kanons.

Die zweite grundlegende Frage ist die der Varianten zwischen syro-melkitischer und syro-orthodoxer Fassung. Schon allein die Betrachtung der obigen Anfangsworte zeigt, daß mit Varianten — und vielleicht auch mit erheblichen Varianten — zu rechnen ist. Ich betrachte zuerst das Troparion 1 der 3. Ode des Palmsonntagskanons. Ich gebe den griechischen Text nach Sinai gr. 754 (mit dem modernen Triodion genau übereinstimmend, bemerkenswerterweise ohne einen einzigen Fehler in der häufig so willkürlichen Vokalschreibung), die melkitische syrische Fassung nach Sinai syr. 77 und die syrisch-orthodoxe Form anch Paris syr. 155 (das 1. Troparion fehlt ja in Mossul).

Die Handschriften des Sinaiklosters habe ich dieses Mal in der Universitätsbibliothek Leuven studiert, die Kopien der Washingtoner Mikrofilme besitzt. Ich danke auch hier für alle Hilfe.

Ich füge den Texten wieder eine ihnen absichtlich ganz genau folgende Übersetzung bei.

<table>
<tr><td>Nekron tetraēmeron
prostagmati sō
ek nekadōn syntromos

Adēs aphēke Lazaron
ē anastasis Christe
sy gar kai zōē
[Refrain</td><td>Den toten viertägigen
durch den Befehl deinen
aus den Totenhaufen der gänzlich bebende
Hades entläßt Lazarus
die Auferstehung, Christus,
Du nämlich und Leben.
[Refrain</td></tr>
<tr><td>Mit’ br’ rb‘’ iomin
bpoqdn’ dilk
mn go hot’ hi dm̈it’
br‘l’ lL‘zr
šbqt hot šiol
qimt’ gir dkl’
oḥī’ ’nt
ho mšiḥ’ sbrn
[Refrain</td><td>Den Toten vier Tage
durch den Befehl deinen
in der Tiefe der Toten
mit Beben den Lazarus
läßt gehen die Hölle
die Auferstehung nämlich des Alls
und Leben Du
der Christus unsere Hoffnung.
[Refrain</td></tr>
</table>

LL'zr mit'	Den Lazarus toten
mn ḥzih brtit'	aus ihrem Abgrund mit Beben
šbqt šiol	läßt gehen die Hölle
bid poqdnk	durch deinen Befehl
mn btr 'rb'' iomin	nach vier Tagen.
'nt gir 'itik ḥi'	Du nämlich bist das Leben
oqimt' dkln mšiḥ'	und die Auferstehung von uns allen, Christus.
[Refrain	[Refrain

Die melkitische Übersetzung ist dem Original sehr genau angepaßt. Nur eine kleine Umstellung: « den Lazarus läßt gehen die Hölle » gegenüber « die Hölle läßt gehen den Lazarus » bemerkt man, eine ähnliche am Ende der Strophe, wo « Christus » vom Ende der vorletzten Zeile an den Schluß der letzten Zeile geraten ist, endlich die Hinzufügung von « unsere Hoffnung » der richtigen Silbenzahl wegen, die man auf andere Weise unauffälliger hätte erreichen sollen.

Im syrisch-orthodoxen Text fällt sofort die Austauschung von Worten gleicher Bedeutung auf, die H. Zotenberg (s. oben das Zitat) bemerkt hatte: *ḥz'* statt *r'l'*, *rtit'* statt *hot'*. Aber viel bedeutungsvoller ist die Vertauschung ganzer Zeilen innerhalb der Strophe, vor allem das geradezu programmatische Hervorholen des Namens « Lazarus » an den Anfang der Strophe und die dem entgegengesetzte Rückung von « vier Tage » an die Stelle, wo « Lazarus » gestanden hatte. Numeriert man die griechischen und gleichlaufend melkitischen Zeilen mit 1 bis 6, so sieht die neue Zeilenordnung so aus:

4,2.Hälfte; 3; 4,1.Hälfte; 2; 1; 6; 5

Aber die unschöne Ergänzung « unsere Hoffnung » fehlt, und da man dies nicht als eine Korrektur zugunsten des griechischen Textes ansehen kann, da man sonst erheblich mehr hätte ändern müssen, folgt, daß die syrisch-orthodoxe Textfassung auf eine ältere Textfassung zurückgehen muß, die diesen Zusatz nicht hatte. Damit zeigt sich deutlich, daß die melkitische Form nicht die älteste ist, und man hat sogar die Möglichkeit, ihre sklavische Anpassung an den griechischen Text als das Werk einer späteren Revision anzusehen. Freilich die gänzlich durcheinandergeratene syrisch-orthodoxe Fassung wird nicht die Originalgestalt, sondern erst das Ergebnis einer längeren Korruption in mündlicher Überlieferung sein.

Diese Auffassung steht im Gegensatz zu der A. Baumstarks, der anläßlich der Beschreibung des iambischen Pfingstkanons (im Versteigerungskatalog Hiersemann 500) sagt, daß dieser « unterscheidet sich von der Masse entsprechend jüngerer Texte stark durch das Streben nach möglichst wörtlicher Wiedergabe des Originals ». Diesen Kanon von in der Tat « unschätzbarer Bedeutung » (so A. Baumstark) behandele ich in einem eigenen Abschnitt, s. unten Abschnitt 4.

Um ein umfassendes Bild zu erhalten, ist es auch hier nötig, wenigstens zwei Beispiele zu analysieren. Als zweites wähle ich das 2. Troparion der 4. Ode des Palmsonntagskanons. Ich teile die drei Fassungen wieder nach denselben Handschriften mit.

Ischyn	Die Kraft der Könige seiende
tōn aiōnōn kyrios	der Ewigkeiten der Herr
endedymenos ēxei	sich angelegt habend wird kommen
tēs toutou ōraiotētos	seiner Blüte
te kai doxēs	und [seines] Ruhmes
asygkritos yparchei	unvergleichbar ist
euprepeia en Siōn	die Schönheit in Zion
[Refrain	[Refrain
‘ošn’ kd m‘ṭp ’t’	Die Kraft [als Kleid] tragend kommt
mn Ṣhion mri’ ’lh’	von Zion der Herr Gott
ho dmmlk l‘lm’ ‘lmin	der beherrschet die Ewigkeit der Ewigkeiten
kd ’itohi bg’iot’ dšopr’	seiend in der Pracht der Schönheit
ho dtšboḥt’	[und in] der des Ruhmes
l’ mtpḥmn’ dl’ sk	unvergleichbar ohne Ende
’ik ’lh’ d’tbrnš	als Gott, der Mensch wurde.
[Refrain	[Refrain
Mšiḥ’ ’lh’ diln	Christus Gott unser
dmmlk ‘l klhon ‘m̈m’	der herrscht über alle Völker
Olbiš ‘ošn’ otšboḥt’.	und bekleidet mit Kraft und Ruhm
ho dl’ ’it pḥm’ lrbot	der ohne ist Gleiches in der Herrlichkeit
p’iot’ dilh.	der Schönheit seiner.
n’t’ brḥmohi mn Ṣion	Er wird kommen in seinem Ruhm von Zion
mṭl porqn’ diln	weil die Erlösung unsere.
[Refrain	[Refrain

Betrachtet man die Strophe wieder unter denselben Gesichtspunkten wie die vorige, so sieht man sofort, daß die Verhältnisse hier gerade umgekehrt liegen: Die melkitische Fassung hat hier das Wort « Zion », das letzte Wort der griechischen Strophe, an den Anfang der 2. Zeile hervorgeholt, so wie im vorigen Bei-

spiel die orthodoxe Strophe das Wort "Lazarus" aus der Mitte an den Anfang transportiert hatte. Hier hat ebenso umgekehrt die orthodoxe Fassung das Wort « Zion » am Ende der Strophe belassen; denn die drei noch darauf folgenden Worte sind ein späterer Zusatz. Ebenso ist — nicht ganz so auffällig — das Wort « kommt » aus der 3. Zeile in die 1. Zeile genommen worden. « Ohne Ende » in der 6. Zeile ist ein Zusatz.

Von den beiden Umstellungen abgesehen, folgt der übrige Text der melkitischen Strophe dem griechischen Original genau, — eigentliche Umtauschungen ganzer Zeilen kommen also nicht vor.

Am Schluß hat die melkitische Strophe eine Zusatzzeile, — unter Beibehaltung des Strophenaufbaus durch Konzentrierung des Inhalts der griechischen Strophe auf nur 6 Zeilen anstatt der 7 Zeilen des Originals. Diese Zusatzzeile ist christologisch dogmatisch und paßt garnicht zu dem generellen hymnischen Ton des griechischen Originals, der sich an die Sprache der Propheten und Psalmen anlehnt:

Ies. 42,1: Endysai tēn ischyn sou, Siōn, kai endysai tēn doxan sou, Ierousalēm polis ē agia.

Ps. 49(50),2: Ek Siōn ē euprepeia tēs ōraiotētos autou. O theos emphanōs ēxei.

Schon die Auswahl dieser Stellen als Basis der Paraphrasierung ist bezeichnend: sie verwenden ausgesucht gewählte Worte, — *ōraiotēs* begegnet nur Ps. 44(45), 49(50), 67(68), 95(96), Ies. 44 und Ez. 16 (Psalmen und Propheten!) und das Verbum *ēkō* wird besonders geliebt von Jesaia, Jeremia und Ezechiel (siehe die Konkordanzen).

Vielleicht hat H. Zotenberg in solchen Zusätzen *changements dogmatiques* (s. das Zitat oben) gesehen.

Auch die syrisch-orthodoxe Textform zeigt Umstellungen von Worten. Gleich das *ischyn* des Anfangs ist in die 3. Zeile getreten und die ganze, im Griechischen komplizierte Wortstellung vereinfacht worden. « Kommt » ist hier gerade in den Schlußsatz gefügt. Daß Gott hier « über alle Völker » anstatt « in die Ewigkeit der Ewigkeiten » herrscht, ist eine Verderbnis des Textes. Der neutestamentliche Charakter wird nicht nur durch den Zusatz der letzten Zeile, sondern vor allem durch das an den Anfang getretene « Christos », das ebenso nicht im griechischen Original steht, her-

gestellt. Sonst folgt die Fassung aber ebenfalls genau dem griechischen Text.

Wie im vorigen Beispiel fällt auch hier wieder der Austausch von gleichbedeutenden Worten auf: *lbiš* statt *m'tp*, *rbot p'iot'* statt *g'iot' dšopr'*, wobei im letzteren Fall der Gleichklang von *g'iot* und *p'iot'* die Ursache des Austausches gewesen sein kann, — wozu zu bemerken ist, daß beide den originalen Sinn nicht genau treffen, sodaß sich nicht entscheiden läßt, welches die ursprüngliche Form gewesen sein mag, infall überhaupt beide Fassungen auf eine Urform zurückgehen oder sich eine aus der anderen ableitet. Der Ersatz von *l'mtpḥmn'*, das genau dem griechischen *asygkritos* entspricht, durch *dl' pḥm'* zeigt wieder den Zug zur Vereinfachung der sprachlichen Formulierung. Umgekehrt entspricht *n't'* als Futurum genauer dem Original als das melkitische Präsens *'t'*. Dies scheint zu zeigen, daß sich die orthodoxe Fassung nicht aus der zentralmittelalterlichen Übersetzung ableiten kann, sondern, wenn überhaupt, aus einer älteren, uns nicht mehr erhaltenen.

2. Die Karwochenkanones der edessenischen Fassung E

Die « edessenische » Handschrift (d. h. mit edessenischen Auferstehungskanones) Paris syr. 155 hat in der Karwoche ein Triodion zum Montag, ein Diodion zum Dienstag, ein Triodion zum Mittwoch, einen Kanon zum Gründonnerstag, einen Kanon zur Myronweihe, die in der syrisch-orthodoxen Kirche an diesem Tage vorgenommen wird, ein Triodion zum Karfreitag und einen Kanon zum Karsamstag. Vor diesen Kanones hat die Handschrift die Überschrift:

Qnön' ioñi' dšbt qdišt' dḥš' torṣ' 'orhi'

Das bedeutet also: « Griechische Kanones der heiligen Leidenswoche: edessenische Version ».

Zu diesem Titel ist zunächst zu bemerken, daß er sich nicht auf den Kanon zur Myronweihe beziehen kann, da dieser Kanon nicht aus dem Griechischen, insbesondere auch nicht aus der melkitischen Liturgie stammt, sondern offensichtlich für die spezifisch syrisch-orthodoxe Zeremonie der Myronweihe, die es im Griechischen nicht gibt, neugeschaffen wurde. Der Kanon ist zudem gänzlich untypisch, da er jeder Ode ein *Stikon* folgen läßt, — einige

griechische Kanones, etwa der Große Bußkanon des Andreas, haben *Stichoi*, die den Oden aber vorausgehen, die 9. Ode hat « Megalynarien », Verse, die zwischen die Strophen geschoben werden. Die übrigen Kanones sind dagegen auch tatsächlich alle in der griechischen Liturgie vorhanden.

Dieselben Kanones stehen auch in der «melitenischen» Handschrift Paris syr. 156, die die Auferstehungskanones in der anderen Version überliefert, — ob sie in der Handschrift als « melitenisch » bezeichnet waren, ist leider nicht mehr auszumachen, da gerade hier zwei Blätter fehlen, die später erst wieder ersetzt wurden. In der Reihe der Karwochenkanones steht der Kanon für die Myronweihe fälschlich hinter dem Karfreitagstriodion; das zeigt deutlich, daß er ein Fremdkörper ist, der erst später dazwischengeschoben wurde. Die Reihe der Kanones trägt die Überschrift:

Tob ktbinn qnon̈' 'or̈hi'

Das bedeutet also: « Und nun schreiben wir edessenische Kanones ». Da der Schreiber, wie es scheint, den Myronkanon nach dem Karfreitagskanon als wenig edessenisch empfand, gab er dem Samstagskanon nochmals einen Titel, der lautet:

Tob ṭks' diom šbt' dsbrt' d'itih mpoqt' 'orhit'

Das heißt: « Nun die Ordnung des Samstags des Evangeliums, der ist edessenische Version ». Ganz ähnlich schreibt Paris syr. 156 bei dem 2. Hirmos für Epiphanias (f. 48v):

Tob qnon' 'ḥrn' dilh d'md' qdiš' 'ik mpqt' 'orhit'

Das heißt:

« Nun ein anderer Kanon desselben heiligen Festes der Taufe Jesu wie [es ist] die edessenische Version ».

Ich vergleiche nunmehr wieder die drei Versionen, griechisch, melkitisch und syro-orthodox. Ich wähle als Beispiel den Hirmos des Triodions des Montag-Morgens und bringe zunächst die griechische Fassung nach dem Athener Triodion (p. 462), die als Hirmos auch bei S. Eustratiades steht (und zwar S. 39 als H1 des Kanons Nr. 53), und die edessenische Version nach der Pariser Handschrift syr. 155, f. 82v.

Tō tēn abaton	Dem, der das unüberschreitbare
kymainomenēn thalassan	wogende Meer

theiō autou prostagmati	mit seinem göttlichen Befehl
anaxērananti	austrocknete
kai pezeusai di' autēs	und, um trocken zu gehen durch es
ton israēlitēn laon	das israelitische Volk,
kathodēgēsanti	den Weg führte,
kyriō asōmen	dem Herrn laßt uns singen.
[Refrain	[Refrain
Ho poqdn' 'lhi'	Der Befehl der göttliche
bthr' ibš lim'	wunderbar trocknete das Meer
ho l' mthlkn'	das unpassierbar
omt'tm bg̈ll'	und angeschwollen mit Wogen
odn'br brgl bgoh	und das durchgehen ließ zu Fuß durch es
'm' ho 'isrli'	das Volk das israelitische
'šoi bgnbroth	der gleichmachte durch seine Stärke
lmri' 'lh' nšbḥ	dem Herrn Gott laßt uns singen.
[Refrain	[Refrain

Der syrisch-orthodoxe Text zeigt wieder eine Zeilenvoranziehung: die 3. und 4. Zeile bilden hier die 1. und 2. Zeile, wobei « wunderbar » eine Hinzufügung ist. Die 7. Zeile entspricht nicht dem Original und ist eine Änderung, wie sie in der syrisch-orthodoxen Form des vorigen Beispiels (« über alle Völker » statt « in Ewigkeit ») begegnet. Davon abgesehen aber folgt die Übersetzung dem Original sehr genau. Diese Charakterisierung ist fast dieselbe, wie sie die syrisch-orthodoxe Fassung des vorigen Beispiels erfuhr.

Betrachten wir zum Vergleich die melkitische Fassung unserer Strophe, so erleben wir die größte Überraschung: sie unterscheidet sich von der eben behandelten syrisch-orthodoxen Fassung so wenig, daß es überflüssig ist, sie ganz wiederzugeben, sondern daß es genügt, die Varianten mitzuteilen. Diese sind die folgenden:

1. Zeile: lho statt ho; 3. Zeile: ho fehlt; 4. Zeile: dmt'rm ho'; 6. Zeile: l'm'

Für die melkitische Tradition habe ich das Pariser Hirmologion syr. 131 herangezogen. Die Varianten in Zeile 1 (Dativ) und 6 (Akkusativ) sind besser als die syrisch-orthodoxen Formen; die beiden anderen Abweichungen sind bedeutungslos.

Wenn man die weiteren Hirmen dieses Triodions, weiter die von Dienstag und Mittwoch vergleicht, das Ergebnis bleibt immer dasselbe: die Varianten sind minimal, — Abweichungen in den Kasus oder Austausch gleichbedeutender Worte. In H 9 des

Diodions hat die syrische Fassung ein *o* («und») weggelassen und *mšbḥinn* durch *morbinn* (beides: «loben», «preisen») ersetzt.

Ebenso zeigt ein Vergleich z.B. der Hirmen des Gründonnerstagskanons von Paris syr. 155/156 mit dem melkitischen Hirmologion Paris syr. 131, daß auch hier keine größeren Varianten auftreten. Das Karfreitagstriodion in der Form von Paris syr. 155 stimmt mit der Fassung der melkitischen Triodions Paris syr. 132 überein; doch bietet hier nunmehr Paris syr. 156 eine andere Textform. Der Samstagskanon paßt wieder gut zum Melkitischen.

Dies gänzlich andere Verhalten der Karwochenkanones kann man sich nur dadurch erklären, daß diese erst sehr viel später aus der melkitischen Liturgie direkt übernommen wurden, als diese bereits ihre Texte revidiert und uniformiert hatte. Dieser Zeitpunkt läßt sich nicht bestimmen; denn alle vorliegenden melkitischen Handschriften stimmen bis auf ähnlich kleine Abweichungen miteinander überein, — mir ist nur eine Ausnahme bekannt: eben der iambische Pfingstkanon A. Baumstarks.

3. Die in den Fassungen E und M vorliegenden Kanones

a. Der Epiphaniaskanon

Vom Epiphaniaskanon *Bythou anekalypse* überliefern die orthodoxen Handschriften zwei verschiedene syrische Übersetzungen. Die Handschrift Paris syr. 155 überliefert beide und bezeichnet die Version *L'št' tḥtit' dthom'* als edessenisch, die Fassung *L'šthon d'omqohi* als melitenisch. Die Handschrift Paris syr. 156 überliefert nur die Form *L'št' tḥtit' dthom'* und bezeichnet sie ebenfalls als edessenisch (s. den Wortlaut des Titels oben). Hier ist wieder ein Blatt (f. 49) verloren gegangen und später ergänzt worden. Der melitenische Kanon ist in vielen weiteren Handschriften überliefert (s. L. Bernhard); eine der interessantesten ist Paris syr. 157 (von L. Bernhard nicht berücksichtigt), da sie vom Rubrikator selbst viele Varianten interlinear enthält, manchmal sogar zwei Varianten zu einer Stelle.

Ich teile ein Beispiel mit. In H 5 des Epiphaniekanons, Zeile 3, liest die Handschrift *d'bon 'dm riš gbiltn*, das L. Bernhard als Variante nach den beiden Londoner Handschriften add. 14696 und 14698 mitteilt; eine andere Londoner Handschrift (add. 14507) schreibt *d'bon 'dm qdmi'*; im Text hat L. Bernhard die

Lesart der übrigen von ihm berücksichtigten Handschriften *d'dm riš' dgbiltn*, und dies notiert syr. 157 als Variante.

Beschränken wir uns zunächst auf die 1. Ode, so lautet die Strophenfolge des edessenischen Kanons in Paris syr. 155:

H 1 L'št' tḥtit' dthom' gl' ho'
Trop 1,1 L'dm ho d'tḥbl gbl ho'
Trop 1,2 Nor' d'lhot' hi dl' hol'
Trop 1,3 Ho dkl ṭolšin mrq dbnīnš'
Trop 1,4 'md ho' mšiḥ' to mḥīmn'

Demgegenüber lauten die Strophen des melitenischen Kanons folgendermaßen:

H 1 L'šthon d'omqohi dthom'
Trop 1,1 L'dm ho d'tḥbl ho' gbl
Trop 1,2 Norn' db'lhoth dl' hol' ho
Trop 1,3 Mšiḥ' 'md iomn' mhīmn' to
Trop 1,4 Ho dmšig ṣ't' dḥöb' dkl bnīnš'

Man sieht sofort auch bei der Verschiedenheit des Textes, daß hier die Troparien 3 und 4 gegenüber der edessenischen Fassung vertauscht sind. Die richtige Folge ergibt sich nur aus dem griechischen Originaltext, dessen Strophenfolge wieder durch sein Akrostichon gesichert ist. Die griechischen Strophen der 1. Ode in dem Athener Menäen von 1904 sind die folgenden:

H 1 Bythou anekalypse pythmena
Trop 1,1 Adam ton phtharenta anaplattei
Trop 1,2 Pyri tēs theotētos aÿlō
Trop 1,3 Ton rypon o smēchōn

Die griechischen Strophen der 3. Ode sind in derselben Ausgabe:

H 3 Ischyn o didous
Trop 3,1 Steireuousa prin
Trop 3,2 Megalē phōnē

Das Akrostichon lautet ebenda:

Baptisma rypsis gēgenōn amartados

Danach müßte die erste Ode mit den vier Strophen des griechischen Textes komplett sein, während beide syrische Fassungen fünf Strophen besitzen. Zieht man zum Vergleich die in vielem abweichende, auf sehr guten Quellen basierende römische Ausgabe von 1896 hinzu, so stimmt sie hier mit der orthodoxen Ausgabe völlig überein.

Geht man auf die griechischen Handschriften zurück, so sieht alles, obwohl das Akrostichon absolute Gewissheit zu geben scheint, doch anders aus. Die Handschriften haben in der 3. Ode dieselben Strophen. In der 1. Ode weichen sie dagegen voneinander ab und einige Handschriften haben sogar eine 2. Ode, die in der Liturgie nur in der Fastenzeit benutzt wird. Die Handschrift Sinai gr. 597 enthält in der 1. Ode dieselben Strophen wie die Ausgaben Rom und Athen und bringt keine 2. Ode. Die Handschrift Sinai gr. 598 bietet die 1. Ode ebenfalls in der vierstrophigen Form, bringt dann aber eine 2. Ode mit folgenden Strophenanfängen.

H 2 Palin Jēsous palin mystērion
Trop 2,1 Ēmarten Adam Christos baptizetai
Trop 2,2 Ydōr diphyes anthraka dechetai
Trop 2,3 Ena se Christe ton baptizomenon
Trop 2,4 Doxa tō patri doxa tō monō yiō

Der Hirmos *Palin Iēsous* steht auch in den alten Hirmologien, wie man S. Eustratiades (S. 36, Akolouthie Nr. 49) entnimmt und dort findet sich auch ein 2. Hirmos für die 2. Ode, ein « Antihirmos », wie die Handschrift Sinai gr. 790 einen solchen nennt (s. Husmann 1972A, S. 230), mit dem Anfang

H 2[II] Ouranos kai gē prosechetōsan

Die Handschrift Sinai gr. 595 bietet wieder die 2. Ode, fügt den Strophen von Sinai gr. 598 aber — wie es in vielen Dichtungen geschieht — als Abschluß eine Strophe auf die Gottesmutter, ein « Theotokion », an:

Trop 2,5 Baton se Mōsēs kateiden achrante

Die Anfangsbuchstaben der fünf Strophen von Sinai gr. 598, PĒYED, bringen kein vernünftiges Wort zustande und weder die Einführung des O des Antihirmos noch die Anreihung des B des Theotokions von Sinai gr. 595 ergeben ein sinnvolles Gebilde. In diesen Handschriften wird das Akrostichon also durch eingeschobene, zusammenhanglose Buchstaben unterbrochen.

In der 1. Ode bringt die Handschrift Sinai gr. 595 wieder eine Strophe mehr und zwar schiebt sie vor dem 1. Troparion der anderen Handschriften ein weiteres Troparion ein. Sein Anfang lautet:

Trop 1,1[II] Baptizetai Christos synbaptisthōmen

Diese Strophe verdirbt das Akrostichon nicht, da sie nur den Anfangsbuchstaben B des Akrostichons verdoppelt. Solch zusätzliche Strophen, die einen Buchstaben des Akrostichons wiederholen, begegnen auch sonst, vor allem bei den Kontakia. Hier entsteht dann immer das Problem, welche der beiden Strophen die originale und welche die später hinzugefügte ist.

Vergleichen wir endlich noch die Strophenfolge der syro-melkitischen Handschrift, so bringt etwa die Handschrift Sinai syr. 87 die folgenden Strophen.

H 1 L'šthon d'omq' dthom'
Trop 1,1 'md mšiḥ' mhīmn' to
Trop 1,2 L'dm do d'tḥbl ho' gbl
Trop 1,3 Norn' db'lhoth dl' hol'
Trop 1,4 Ho dkl ṭolšin mrq dbnīnš'

Diese syrischen Strophen sind nicht nur die Übersetzung der fünf Strophen der Handschrift Sinai gr. 595, sondern sie stehen auch in derselben Reihenfolge. Behalten wir für das folgende jetzt diese Numerierung bei, so stehen die Strophen der beiden syro-orthodoxen Fassungen in der Handschrift Paris syr. 155 in der folgenden Reihenfolge:

edessenisch: H 1 Trop 1,2 Trop 1,3 Trop 1,4 Trop 1,1
melitenisch: H 1 Trop 1,2 Trop 1,3 Trop 1,1 Trop 1,4

Die melitenische Handschrift Paris syr. 157 bringt noch wieder eine andere Reihenfolge, nämlich

Paris syr. 157: H 1 Trop 1,3 Trop 1,2 Trop 1,1 Trop 1,4

Dies mag genügen, um das Chaos der syro-orthodoxen Überlieferung aufzuzeigen, — da sie die griechischen Originale nicht zur Verfügung hatte und die syrischen Strophen kein Akrostichon verwenden, besaß sie ja auch kein Mittel, die originale Reihenfolge festzustellen bezw. beizubehalten.

Wenn wir jetzt an die Analyse der drei syrischen Textfassungen gehen, so läßt sich das katastrophale Ergebnis schon ahnen, wenn man die eben mitgeteilten Strophenanfänge vergleicht. Geht man vom Melkitischen aus, so stimmt der Hirmos 1 mit der melitenischen Fassung überein, Troparion 1,1 dagegen steht in der edessenischen Fassung als Troparion 1,4, Troparion 1,2 scheint überall gleich zu sein, Troparion 1,3 findet sich wieder im Melitenischen (als Troparion 1,2) und Troparion 1,4 begegnet demgegen-

über im Edessenischen (als Troparion 1,3). Ich will den genauen Vergleich wenigstens für Hirmos 1 und Troparion 1,1 hier vorführen. Die edessenische und die melitenische Fassung übernehme ich in der kritischen Form, wie L. Bernhard sie hergestellt hat, die melkitische Form gebe ich nach Sinai syr. 87, das griechische Original bringe ich nach Sinai gr. 595, da das 1. Troparion ja nicht in den gedruckten Ausgaben steht, in der Verseinteilung von Eustratiades.

Hirmos

Sinai syr. 595

Bythou anekalypse pythmena	Der Tiefe enthüllte er den Boden
kai dia xēras oikeious elkei	und durch das Trockene die Familien zieht er
en autō katakalypsas antipalous	in ihr verhüllend die Feinde
o krataios en polemois kyrios	der mächtige in Kriegen Herr;
oti dedoxastai	denn er wird gepriesen.

Sinai syr. 87

L'šthon d'omq' dthom' gli ho'	Den Boden der Tiefen der Merestiefe enthüllte er
o'ik dbibišt lbitihi ohdi.	und wie im Trockenen die Familien führte er
obgohon ksi gniḥ'it lmtktšn'.	und in ihnen bedeckte er schrecklich den Gegner
ho dtqp bzn̈i tktöš' mr' kl	der stark ist in den Arten der Kriege der Herr des Alls;
mṭl dmšbḥ' ['itohi]	denn gepriesen [ist er]

Melitenisch, ed. L. Bernhard

L'šthon d'omqohi dthom' gli ho'	—
o'ik dbibišt' lbitiohi hdi	—
obgohon ksi gniḥ'it lmtktšn'	—
ho tqip' os'r ḥïl' mr' kl	der stark seiend und tut Wunder, Herr des Alls
mtl dmšbḥ' 'itohi	—

Edessenisch, ed. L. Bernhard

L'št' tḥit' dthom' gl' ho'	Den Boden unten der Meerestiefe enthüllte er

obibišt' l‘m' dilh '‘br	und im Trockenen das Volk seines ließ er passieren
kd ḥpi oṭb‘ bgoh lb‘ldbbihon	bedeckend und senkend in ihm ihren Feind
ho tqip' bqrb' mr' kl	der stark im Krieg, der Herr des Alls.
mṭl dmsbḥ' 'itohi	—

T r o p a r i o n 1

S i n a i s y r . 5 9 5

Baptizetai Christos synbaptisthōmen	Getauft wird Christos, laßt uns mitgetauft werden,
kathairetai Christos sygkatharthōmen	Gereinigt wird Christos, laßt uns mitgereinigt werden,
kai phōtizetai Christos synphōtisthōmen	und erleuchtet wird Christos, laßt und miterleuchtet werden,
o agiazōn ta panta kyrios	der heiligt alles, der Herr;
oti dedoxastai.	denn er wird gepriesen.

S i n a i s y r . 8 7

‘md mšiḥ' mhimn' to 'kḥd' n‘md	Getauft wird Christus, Gläubige, kommt, gleichzeitig laßt uns getauft werden
mtdk' hš mšiḥ' to tob ntdk'	gereinigt wird jetzt Christus, kommt, auch nun laßt uns gereinigt werden
mtnhr bhsr mšiḥ'	erleuchtet im Fleisch wird Christus
to tob ntnhr	kommt, auch nun laßt uns erleuchtet werden
ho dqdišh l‘lm' b‘mdh	der heiligt die Welt durch seine Taufe,
mr' kl mṭl dmšbḥ' 'itohi	der Herr des Alls; denn gepriesen ist er.

E d e s s e n i s c h , ed. L. Bernhard

‘md ho' mšiḥ'	—
to mhimn' 'kḥd' n‘md	—
mtdk' hš mšiḥ'	—
to tob ntdk'	—
mtnhr bbsr mšiḥ'	—
to tob ntnhr	—

ho dqdš lmï' (1) b'mdh	der heiligt das Wasser durch seine Taufe
mr' kl mṭl dmšbḥ' 'itohi	—

M e l i t e n i s c h, ed. L. Bernhard

Mšiḥ' 'md iomn' mhïmn' to n'md	Christus wird getauft heute Gläubige kommt laßt uns getauft werden
mšiḥ' mtdk' to hš' ntdk'	Christus wird gereinigt kommt jetzt laßt uns gereinigt werden
mšiḥ' mtnhr to kln ntnhr	Christus wird erleuchtet kommt, wir alle laßt uns erleuchtet werden
bho (2) dqdš l'lm' mn skh	in dem der heiligt die Welt ganz
mr' kl mṭl dmšbḥ' 'itohi	—

Im Hirmos zeigt die melkitische Übersetzung in der 1. Zeile eine Umstellung der Worte, dazu die Verdoppelung « der Tiefen der Meerestiefe ». In der 3. Zeile ist « schrecklich » hinzugefügt. In der 4. Zeile ist « in den Arten » statt « in » ebenfalls eine Erweiterung, — diese wie die vorige gemacht, um auf die richtige Silbenzahl zu kommen. Sonst folgt die Übersetzung dem Original Wort für Wort. Eben dasselbe sieht man auch im 1. Troparion. Hier ist in der 1. Zeile « Gläubige » hinzugefügt und die Aufforderung durch « kommt » (so in Zeile 1-3) verstärkt. In der 4. Zeile tritt erläuternd « durch seine Taufe » hinzu. Sonst folgt die Übersetzung dem Original Wort für Wort.

Im Hirmos stimmt die melitenische Fassung in den Zeilen 1-3 mit der melkitischen genauestens überein. In der 4. Zeile nimmt sie statt des Indikativs « ist stark » das Partizipium, was dem Adjektiv des Originals näherkommt, und fügt « und tut Wunder » pleonastisch hinzu, wofür « im Kriege » wegbleibt, eine Trübung des Textes, die sich nicht durch Verschreiben erklären läßt, sondern nur in mündlicher Tradierung entstanden sein kann, wo bei Verlorengehen eines präzisen Wortes die Lücke stets durch einen Pleonasmus ausgefüllt wird. Dabei zeigt sich deutlich, daß die melite-

(1) So Bernhard, aber die Handschriften London add. 14698 und Paris syr. 155 haben die Lesart l'lm', « die Welt », wie Sinai syr. 87.

(2) London add. 14695 und Paris syr. 155 haben *ho* wie Sinai syr. 87.

nische Fassung die sekundäre ist, die — ohne Zusammenhang mit dem Originaltext — diesen nicht mehr getreu wiedergibt.

Auch die edessenische Übersetzung hat im Anfang eine Verdoppelung, « unten ». In der 2. Zeile ist « sein Volk » freierer Ersatz von *lbitiohi*, das die wörtliche Übersetzung von *oikeious*, « Familienmitglieder », « Verwandten » ist. In der 3. Zeile ist « senkend » pleonastisch. In Zeile 4 steht das bessere Partizipium, ebenso ist *bqrb'* die *en polemous* genau entsprechende Übersetzung.

Im 1. Troparion stimmt die edessenische Fassung, wenn man die Lesart *l'lm'* der Handschriften London add. 14698 und Paris syr. 155 nimmt, genau mit der melkitischen Fassung überein. In der melitenischen Form begegnet gleich eine Umstellung, « Christus » ist in allen Zeilen an den Anfang gerückt, so wie wir es schon bei der allgemeinen Fassung im vorigen Abschnitt mehrmals gesehen haben. In der 4. Zeile ist « ganz » pleonastisch und damit besser als das melkitische und edessenische « durch seine Taufe », das nicht im Original steht; es ist dazu noch wörtlicher — « ganz » statt « alles » — als das « die Welt » der beiden anderen Versionen.

Überblickt man jetzt das an diesen zwei Strophen Gewonnene, so sieht man, daß die melkitische Fassung dem Original auch hier wie bei den Karwochenkanones recht gut folgt. Doch erscheinen immer wieder meist kleinere Zutaten — wohl stets der Silbenzahl zuliebe, dazu Umstellungen im Satzbau, — der griechische Text ist ja von einer gerade ausgesucht gewählten und komplizierten Ausdrucksweise und Konstruktion.

Nimmt man demgegenüber den einfachen Bau des 1. Troparions mit seinen Parallelismen und dem rein dogmatischen Gehalt in bewußt allereinfachster Formulierung, so sieht man deutlich, daß dieses Troparion nicht in die originale Dichtung gehört, sondern später, aber eben schon im Griechischen, interpoliert wurde.

Der melkitischen Fassung tritt eine zweite Übersetzung zur Seite, die im allgemeinen durch ganze Zeilenumstellungen älter und verderbter erscheint. Eigentümlich ist ihr Verfahren, wichtige Worte wie Lazarus, Christus, u.a. voranzuholen und an die Spitze zu setzen ein Verfahren, das indes auch bei der melkitischen Version vorkommt, in der es — wenn auch selten — ebenfalls Zeilenumstellungen gibt. Es zeigt sich aber immer wieder, daß auch sie einzelne Worte besitzt, in denen sie das griechische Original besser und genauer wiedergibt.

Was die Unterscheidung einer melitenischen und einer edessenischen Übersetzung anbetrifft, so fällt diese nicht mit der Unterscheidung dieser beiden eben entwickelten Übersetzungen zusammen, sondern einmal ist die eine die melkitisch strenge, die andere die « freiere », das andere Mal umgekehrt, — wenigstens in den wenigen bisherigen Beispielen.

Diese Verhältnisse erscheinen so sonderbar, daß man daran denken kann, ob « Version » bezw. « Übersetzung » überhaupt den richtigen Sinn der syrischen Ausdrücke *turāṣā* und *mapagtā* wiedergeben. Wirklich haben andere Handschriften andere Ausdrucksweisen. Schon A. Baumstark (1910, S. 73-76; s. oben schon) war auf die Handschrift London add. 17135 gestoßen, die ihre 2. Kanonesreihe als nach dem mesopotamischen ṭks' (griechisches *taxis*), d.h. « Ordnung » bezeichnet. Tatsächlich hat man im Fall *turāṣā* auch die Möglichkeit der Bedeutung « Ordnung », also dasselbe wie *ṭks'*, aber für *mapaqtā* besteht eine solche nicht.

Die damaligen Schreiber haben also sicher die vorliegenden Strophenordnungen als einheitliche Rezensionen aufgefaßt so wie die Hexaplaris und die Pšiṭta verschiedene Übersetzungen ein und desselben Bibeltextes darstellen. Dies ist also nicht der Fall, sondern die beiden Versionen sind aus zwei, nun wirklich einheitlichen Übersetzungen, wild durcheinander gewürfelt, zusammengesetzt. Bei der Merkwürdigkeit dieses Charakters der beiden Versionen ist es notwendig, den ganzen Epiphaniekanon daraufhin zu prüfen. Ich gebe das Resultat konzentriert an, indem ich von den Strophen der melkitischen Fassung der Reihe nach angebe, in welcher der beiden Fassungen sie vorkommen, wobei E Edessa, M Melitene bedeutet. In einer Reihe von Fällen, die ich anschließend untersuche, haben beide Versionen eine gemeinsame Fassung, die ich mit — bezeichne, die immer von der melkitischen Form verschieden ist.

O 1: M E M M E
O 3: – (M) –
O 4: M M M E
O 5: – – M
O 6: – – –
O 7: – E M (–)
O 8: M (–) E M
O 9: (M) – E M

In den mit (M) bezeichneten Fällen hat L. Bernhard zwei Versionen auseinandergehalten und die melktische Fassung unterscheidet sich von beiden, wobei sie der melitenischen Form näher steht. In den als (–) gekennzeichneten Fällen unterscheidet L. Bernhard wieder zwei Fassungen, von denen beiden die melkitische Version verschieden ist, aber beide orthodoxen Formen differieren so wenig, daß man sie auch als gemeinsame Version (mit Variantenapparat) hätte schreiben können. Von diesen 30 Strophen, von denen also überhaupt nur 19 in zwei verschiedenen Fassungen vorhanden sind, da 11 Strophen eine gemeinsame Version zeigen, enthält die melitenische Fassung (die beiden eingeklammerten Fälle als zu sehr verschieden nicht mitgerechnet) 11 mal die melkitische Version, das sind 58%, also in rund 2/3 die melkitische Version, in rund 1/3 die « allgemeine » Fassung. In der edessenischen Fassung mit 6 von 19 Fällen steht die melkitische Fassung in 47%, also nur knapp der Hälfte; in der anderen Hälfte steht die « allgemeine » Form.

In den 11 von 30, also rund einem Drittel Fällen, wo beide Versionen eine gemeinsame Textform verwenden, wird man dasselbe Ergebnis erwarten wie in den Fällen des obigen 1. Abschnitts, wo die Handschriften des einen und die des anderen Typs dieselbe Textform, eben die von der melkitischen erheblich abweichende « gemeinsame » « allgemeine » Fassung zeigen. Um diese Frage zu klären, läßt es sich nicht umgehen, ein weiteres Beispiel zu diskutieren. Ich wähle die erste verschiedene Strophe, den Hirmos der 3. Ode. Ich gebe zuerst den griechischen Text nach S. Eustratiades (S. 36), dann den melkitischen nach Sinai syr. 87, zuletzt den syroorthodoxen nach L. Bernhard.

Ischyn o didous	Die Kraft der gibt
tois basileusin ēmōn kyrios	den Königen von uns der Herr
kai keras christōn autou ypsōn	und das Horn der Gesalbten seiner erhöhend
parthenou apotiktetai	der Jungfrau wird er von geboren
molei de pros to baptisma	er kommt nun zur Taufe
dio pistoi boēsōmen	deswegen wir Gläubigen laßt uns rufen
[Refrain	[Refrain
Ho dihb ḥil'	Der der gibt die Kraft
omḥzq bʿošn' lṁlkohi mr' kl	und umgürtet mit Stärke seine Könige Herr des Alls

oqrn' mrim om'l' dmšiḥh	und das Horn erhöhend und den Eingang seiner Gesalbten
dntild mn btolt'	der geboren wird aus der Jungfrau
'trkn oṣid 'md' 't' 'ik klnš	steigt herab und zur Taufe kommt er wie jeder
o'lhd mhimn' bdḥl' nz'q	und deshalb wir Gläubigen in Furcht laßt uns rufen
[Refrain	[Refrain
Ho dihb ḥil'	Der der gibt die Kraft
'p 'osn' lmlk' diln mr' kl	auch die Stärke unseren Königen Herr des Alls
omrim lqrn' dmšiḥ' dilh	und erhöhend das Horn seiner Gesalbten
mn btolt' dkit' 'tild	aus Jungfrau reiner wird er geboren
't' din lot m'modit'	er kommt nun zur Taufe
o'lhi mhimn' nq'' on'mr	und deshalb wir Gläubigen laßt uns rufen und sprechen
[Refrain	[Refrain

Beide syrische Fassungen verdoppeln « Kraft », die melkitische fügt noch « umgürtet » hinzu. Sie setzt zu « Horn » auch noch « Eingang » in Zeile 3 und in Zeile 5 zu « kommt » auch noch « steigt herab » und « wie jeder ». In Zeile 6 fügt sie « in Furcht » ein. Andererseits ergänzt die syro-orthodoxe Fassung in Zeile 4 « rein ». Sie ist so genau, daß sie — wie es so gern geschieht — griechischem *de* syrisches *din* entsprechen läßt; hier ist *'t'* so zweisilbig wie *molei* und *pros to baptisma* korrespondiert *lot m'modit'*, — noch genauer geht es wirklich nicht. Hier ist also die syro-orthodoxe Fassung sehr viel näher am Original als die melkitische mit ihren Zusätzen, wie wir sie oben ja freilich schon öfter bemerkt haben. Beide Fassungen sind so verschieden, daß man sie kaum auseinander herleiten kann. Da die melkitische Version jedenfalls nicht in der syro-orthodoxen Fassung wiedererscheint, kann diese eben nur unsere « allgemeine » Form sein, — nur ist sie dieses Mal so ausgezeichnet, wie sie in den bisherigen Beispielen noch nicht aufgetreten ist, im Hirmos der 1. Ode — in der edessenischen Fassung — war ihre Version auch erheblich besser als in den Beispielen aus dem Palmsonntagskanon.

Versucht man nun noch einmal einen Überblick einschließlich auch der Strophen mit gemeinsamer Version, so zeigt sich, daß die « allgemeine » Fassung in allen 30 Strophen auftritt, entweder

allein als gemeinsame Form oder in einer der beiden syro-orthodoxen Fassungen. Die Entstehung dieser beiden « Traditionen » (so auch z.B. die Handschriften London add. 14695 und add. 14697) stellt sich dann so dar. Wenn ich die « allgemeine » Fassung der gemeinsamen Stücke wegen wieder mit G bezeichne, die melkitische Fassung mit Mlk, so enthalten die beiden syro-orthodoxen Versionen etwa in der 1. Ode die Strophen in folgenden Fassungen:

Edessenisch:	G	Mlk	G	G	Mlk
Melitenisch:	Mlk	G	Mlk	Mlk	G

In der 7. Ode würde es dagegen, da die allgemeine Form hier in der letzten Strophe gespalten in G_1 und G_2 auftritt, so lauten:

Edessenisch:	G	Mlk	G	G_1
Melitenisch:	G	G	Mlk	G_2

Man kann nicht so formulieren, daß beide Traditionen in willkürlicher Weise ältere allgemeine Strophen durch melkitische ersetzt haben. Denn das Kennzeichnende des Entstehungsvorganges ist ja, daß es keine Strophen gibt, wo in beiden Fassungen die melkitische Version steht. Der historische Prozeß kann dann nur so vor sich gegangen sein, daß in die syro-orthodoxen Handschriften einzelne melkitische Strophen eindrangen, die in diesen Handschriften hinter die jeweilige ursprüngliche Strophe geschrieben wurden. Dieses Verfahren gab es im Griechischen schon in den Hirmologien, wo in vielen Fällen dem Hirmos ein Antihirmos folgt. Hier gibt es auch einen Fall, wo sogar jedem Hirmos ein Antihirmos folgt, wie ich (1972A, S. 230) gezeigt habe, nämlich den Kanon für Weihnachten *Christos gennatai doxasate*. Wenn mehrere, z.B. drei, Kanones aufeinanderfolgen, so werden sie odenmäßig aufgeführt. Es wird gesungen erst die 1. Ode des 1. Kanons, dann die 1. Ode des 2. Kanons, dann die 1. Ode des 3. Kanons, dann die 3. Ode des 1. Kanons, die 3. Ode des 2. Kanons, usf. Auch bei anderen Formen hat man oft Stücke zur fakultativen Verwendung hinzugefügt, bei Madraše, Kontakien, usw. Die syrischen Sinaihandschriften enthalten z.B. oft 4 Exaposteilarien statt des einen einzigen der offiziellen Ausgaben. Die syrischen Handschriften setzen in solchen Fällen immer *'ḥrinā* (masc.), « ein anderes » [Stück], die Übersetzung des griechischen *heteros*, oder das Femininum *'ḥrita*. So muß hier auch noch *'ḥrn'* vor den melkitischen, zur Auswahl gestellten Strophen gestanden haben, als man die Strophenzahl wieder reduzierte. Freilich bleibt jetzt

noch unerklärt, warum man bei der Teilung nicht wieder in die eine Fassung alle ersten Strophen, in die andere Fassung alle an zweiter Stelle stehenden Auswahlstrophen setzte. Das kann man aber trotzdem annehmen, wenn man sich vorstellt, daß Strophen und Auswahlstrophen sich in einem Drittel der Fälle schon vertauscht hatten.

In einem Fall ist eine Unregelmäßigkeit entstanden, die besonders diskutiert zu werden verdient. In der 8. Ode haben wir im Melkitischen die dem Griechischen entsprechenden $H8^{melk}$, Trop $8,1^{melk}$, Trop $8,2^{melk}$ und Trop $8,3^{melk}$, in der melitenischen Fassung H 8^{melk}, Trop $8,1G_1$, Trop $8,3^{melk}$, in der edessenischen Fassung H 8G, Trop $8,1G_2$, Trop $8,2^{melk}$. Hier ist also das 2. und 3. Troparion der gemeinsamen Fassung verloren gegangen. In den Handschriften variiert die Strophenfolge gegenüber der reduzierten Verteilung L. Bernhards und die syro-orthodoxe melitenische Handschrift Paris syr. 157 z.B. hat die Folge H^{melk}, Trop $8,1G_1$, Trop $8,2^{melk}$, Trop $8,3^{melit.}$, in der die Strophen richtig hintereinanderstehen.

b. Der 1. Pfingstkanon

In den heutigen Ausgaben stehen an Pfingsten zwei Kanones im Morgengottesdienst, als erster der Kanon *Pontō ekalypse* des Kosmas Monachos mit dem Akrostichon *Pentēkostēn eortazōmen,* die Reihe der Hirmen bei S. Eustratiades S. 201 als Akolouthie Nr. 286, als zweiter der iambische Kanon *Theiō kalyphtheis* des Johannes Monachos mit einem nicht wie üblich den Anfangsvers einer Strophe, sondern jeden Vers erfassenden, selbst wieder vier Zeilen langen Akrostichon, das selbst noch einmal ein Akrostichon *Theos,* hat, bei S. Eustratiades S. 99 als Akolouthie Nr. 140.

Dieser Kanon ist wieder in edessenischer und in melitenischer Fassung überliefert. Die melitenische Fassung ist leicht zugänglich im Mossuler *Breviarium iuxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum,* wo sie vol. VI, S. 222-226 steht. Die Handschrift Paris syr. 155 enthält die melitenische Fassung f. 118v. ohne nähere Bezeichnung; mit diesem Kanon hat sie einen weiteren Kanon odenmäßig verzahnt, — « kontaminiert », wie ich diese der oben geschilderten Aufführungspraxis entsprechende Niederschrift bezeichne. Nach diesem kontaminierten Doppelkanon folgt f. 122v. die edessenische Fassung mit dem Titel:

Qnon' 'ḥrn' dpnṭiqosṭi 'orhi' šbi'i'.

Das ist also:

« Anderer Kanon von Pfingsten, edessenisch, siebenter [Kirchenton] ».

Die Handschrift Paris syr. 156 bringt f. 131 nur die melitenische Version ohne nähere Erläuterung. Die Bezeichnung « melitenisch » für die melitenische Version des 1. Pfingstkanons ist also nicht durch die Handschriften authorisiert; aber da beim Epiphaniaskanon in Paris syr. 155 die nichtedessenische Fassung als « melitenisch » bezeichnet war, kann man annehmen, daß diese Kennzeichnung hier ebenso zutrifft und die Handschrift nur unterlassen hat, sie im Titel des Kanons anzugeben.

Dieser Kanon erlaubt wieder erhebliche neue Einsichten in den Vorgang der Entstehung der beiden syro-orthodoxen Versionen und in weitere Eigenschaften der syro-orthodoxen Kanonüberlieferung.

Als erstes betrachte ich wieder die Strophenverteilung in den verschiedenen Traditionen. Für die griechische Überlieferung habe ich die Handschriften Sinai gr. 754, 755, 756, Paris gr. 246 und 248 verglichen. Sie alle haben dieselbe, dem Akrostichon entsprechende Reihe Strophen. Diese verteilen sich dabei folgendermaßen auf die einzelnen Oden:

PEN TĒ KOS TĒ NE ORT AZŌ MEN

Es ist verständlich, daß schon die Oden 3, 5 und 6 mit nur 2 Strophen die Komposition einer weiteren Strophe geradezu herausforderten, um alle Oden auf dieselbe Strophenzahl zu bringen. Betrachtet man zuerst die melkitische Fassung, so bietet bereits sie in der 6. Ode eine dritte Strophe. Aber darüber hinaus gibt es noch weitere Strophen und schon die melkitische Übersetzung gibt zur 7. Ode eine vierte Strophe.

Die syrisch-orthodoxe Tradition enthält weitere Strophen, darunter wiederum überzählige Troparien. In zwei Fällen, in der 3. und in der 5. Ode, setzt diese Version aber eine Strophe voran und diese beiden Strophen müssen daher genauer behandelt werden.

L. Bernhard hat diese Strophen an den Schluß gestellt und die Strophe von Ode 3 als « melitenischen Zusatz » bezeichnet. Aber selbst das Mossuler Brevier besitzt nicht nur beide Strophen, sondern führt sie ebenfalls an der Spitze der Strophenfolge.

Die Originale der beiden Strophen, die sich also auch in den oben aufgeführten griechischen Handschriften nicht finden, stehen dagegen in den alten Hirmologien und sind infolgedessen auch von S. Eustratiades in seine Ausgabe aufgenommen worden (beide S. 202). Sie stehen in diesen Handschriften als jeweils 2. Hirmos und sind also « Antihirmen ». Als Beleg und zum Studium der Übersetzungstechnik gebe ich hier den Antihirmos der 3. Ode, die griechische Form nach S. Eustratiades, die syrisch-orthodoxe nach L. Bernhard.

Athenountes dynamin	Die Schwachen die Kraft
periezōsanto kyrie	legen an, Herr,
kai toxon dynatōn ēsthenēsen	und der Bogen der Starken ist schwach
ischyï gar staurou	durch die Kraft nämlich des Kreuzes
errysō ek tēs planēs genos tōn brotōn	hast Du erlöst aus der Irrfahrt das Geschlecht der Sterblichen
olesas ton antidikon ēmōn	Du vernichtest den Gegner von uns
[Refrain	[Refrain
Krïh' klhon 't'šno	Die Schwachen alle werden gestärkt
'p 'štrro bḥilk mr' kl	auch werden gefestigt Deiner Stärke, Herr des Alls,
qšt' din hi dḥïltn'	der Bogen nun der Starken
'tmḥlt bḥilh tqip' dṣlibk	wird schwach in der mächtigen Kraft Deines Kreuzes
dbh šozbt mn ṭ'iot' lgns' d'prï'	in der Du erlöst vom Irrtum das Geschlecht der Irdischen
osḥptihi lmqrbn' ho dlqobl' (1)	und niederwirfst den Feind der [uns] entgegen (1)
[Refrain	[Refrain

Man bemerkt wieder die Verdopplungen, andererseits auch die Zerstörung des biblischen Bildes vom « Umgürten der Kraft », — der ganze Anfang steht als *asthenountes perizōsanto dynamin* 1. Könige 2,4, und gerade diese Verderbnis des Textes haben wir schon öfter in der « allgemeinen » syro-orthodoxen Fassung gefunden.

Diese beiden Fälle von griechischen Antihirmen zeigen, wie die syro-orthodoxe Tradition eine Eigenart der griechischen Kanon-

(1) Das fehlende « uns » steht in vier Handschriften in London und Oxford.

dichtung bewahrt hat, die im Griechischen zwar noch in den Hirmologien steht, in den die ganzen Kanones überliefernden Handschriften dagegen – so weit ich bisher sehen konnte — gänzlich verschwunden ist. Ja, es ist uns sogar schwer verständlich, warum am Anfang einer Troparienkette zwei verschiedene Hirmen stehen. In der syrisch-orthodoxen Fassung stehen aber tatsächlich Hymnus und Antihirmos vor den Troparien, in Paris syr. 155 wie im Mossuler Brevier, merkwürdigerweise der Antihirmos zuerst und dann erst der Hirmos.

Diese Verwendung zweier Hirmen am Anfang einer Troparienfolge läßt sich verstehen, wenn man die Aufführungspraxis in Betracht zieht. Ich habe (1972B, S. 295-297) gezeigt, wie aus den syrischen Handschriften hervorgeht, daß der Hirmos zweimal vorgetragen wird. Die Troparien werden von den beiden Halbchören rechts und links abwechselnd gesungen; aber am Anfang singt die 2. Hälfte nicht sofort das 1. Troparion, nachdem die 1. Hälfte den Hirmos beendet hat, sondern sie wiederholt diesen erst noch einmal, sodaß danach das 1. Troparion auch wieder von der 1. Chorhälfte ausgeführt wird. Man kann sich zumindest vorstellen, daß auch die 2. Chorhälfte ihren eigenen Hirmos an der Spitze haben wollte und ihr dies in einer großen Anzahl von Fällen von den Dichtern auch zugestanden wurde.

Betrachtet man das Akrostichon, so wird in der 3. Ode das Akrostichon durch den Antihirmos unterbrochen — *pentaēkostēn* gibt es nicht —, in der 5. Ode, wo der Antihirmos *Ēn per Ēsaïas* ebenso wie das 1. Troparion *Ē epiphoitēsasa* mit Ē beginnt, wird dagegen nur das Ē verdoppelt.

Der zweite entscheidende Punkt ist wieder das Verhältnis der beiden syro-melkitischen Fassungen zur melkitischen Übersetzung. Da auch hier der 1. Pfingstkanon eine wichtige Ergänzung bringt, läßt es sich nicht vermeiden, auch hier die Verhältnisse genau zu betrachten. Ich gehe wieder wie beim Epiphaniaskanon die melkitischen Strophen der Reihe nach durch und gebe wieder mit E und M an, in welcher der beiden Fassungen sich die melkitische Form wiederfindet, bezw. mit —, wenn sie garnicht auftritt.

Es ergibt sich dann folgendes Bild

O 1: M M M
O 3: M M
O 4: M M M
O 5: M M

O 6: M M Z
O 7: – M M Z
O 8: M M M
O 9: – M M

Z bezeichnet in O 6 und O 7 eine Zusatzstrophe, die weder im Griechischen noch im Syro-orthodoxen — soweit bisher zu sehen — auftritt.

Im Hirmos der 7. Ode sind edessenische und melitenische Form beide verschieden und die melkitische Fassung stimmt mit keiner überein. Im Hirmos der 9. Ode haben edessenische und melitenische Version die « gemeinsame » Fassung, von der die melkitische Übersetzung verschieden ist. Beide Konstellationen sind schon ebenso beim Epiphaniaskanon begegnet. Was hier von jenem aber prinzipiell abweicht, ist die Verteilung der melkitischen Form auf die beiden syro-orthodoxen Traditionen: die melkitische Übersetzung ist, von diesen beiden Ausnahmen abgesehen, zugleich die melitenische Form. Damit haben wir nun drei verschiedene Sachlagen:

1. Bei den Kanones der Karwoche, die als « edessenisch » bezeichnet waren, handelte es sich um die melkitische Übersetzung; eine syro-orthodoxe Fassung existierte überhaupt nicht, sodaß man annehmen darf, daß sie direkt in dieser Form aus der melkitischen Liturgie übernommen wurden.

2. Beim Epiphaniaskanon trat die melkitische Übersetzung in einem Drittel der Fälle in der edessenischen Fassung auf; in zwei Drittel der Fälle stand sie in der melitenischen Ordnung.

3. Im 1. Pfingstkanon steht sie jetzt nur in der melitenischen Fassung.

c. Der Kreuzerhebungskanon

Der ganze Kanon für das Fest der Kreuzerhebung ist in den beiden Handschriften Paris syr. 155 und 156 unbezeichnet. Aber in der Handschrift Paris syr. 155 folgen ihm nochmal die erste und dritte Ode in abweichender Form, die von der Handschrift selbst als melitenisch bezeichnet wird. Es ergibt sich also noch eine weitere Möglichkeit zur Prüfung der Begriffe melitenisch und edessenisch, diesmal die, vielleicht noch etwas über die melitenische Fassung zu erfahren, die unter dieser expliziten Bezeichnung bisher ja nur im Epiphaniaskanon aufgetreten war. Die Oden 4-9 haben also die « allgemeine » Fassung. L. Bernhard hat außerdem

aus den anderen Handschriften eine zweite Fassung für 2 Strophen der 7. Ode unterschieden, die deshalb hier miteinbezogen wird, auch wenn keine direkte Kennzeichnung für sie überliefert ist. Die melitenischen Fassungen stehen auch im Mossuler Brevier (vol. VII, S. 482-486).

Ich gebe wieder das Auftreten der melkitischen Fassung für alle Oden des Kreuzerhebungskanons an, nicht nur für die doppelt vorliegenden, sondern ebenso gleich für die nur in der gemeinsamen Form vorhandenen.

O 1 M M M M
O 3 M M M –
O 4 M G G G G
O 5 G G G G
O 6 G G G
O 7 G G (–) f.
O 8 G G G G
O 9 G G G

In der 7. Ode sind in der 3. Strophe edessenische und melitenische Fassung verschieden und die melkitische Übersetzung differiert von beiden; in der 4. Strophe dieser Ode deutet « f. » an, daß hier bei verschiedener edessenischer und melitenischer Form die entsprechende melkitische Strophe « fehlt », zumindest in den zwei von mir benutzten Handschriften Sinai syr. 18 und 44. Doch haben die griechischen Handschriften, z.B. Sinai gr. 554, ebenso die liturgischen Bücher und W. Christ – M. Paranikas diese Strophe. In der 9. Ode hat die melkitische Fassung zwei Hirmen mit je einer eigenen Troparienreihe, ebenso die griechische Form. Es ist die zweite dieser Reihen, die dem Syro-orthodoxen entspricht.

Das Ergebnis dieser Analysen ist wieder interessant genug. Wie im Fall des 1. Pfingstkanons kommt die melkitische Fassung hier in der hier nun explizit als «melitenisch» bezeichneten Tradition vor. Mit Ausnahme der 4. Strophe der 3. Ode, in der sich die gemeinsame Fassung von der melkitischen unterscheidet, ist hier die melkitische Fassung aber auch die Form der gemeinsamen Strophen. Das ist genau das, was uns nocht fehlt, — siehe oben die Bemerkungen zu den so seltsamen Verhältnissen im Epiphaniekanon. Nunmehr gibt es also die selbständige gemeinsame syroorthodoxe Fassung, die mit der melkitischen Fassung identische unbezeichnete syro-orthodoxe Fassung, die als « edessenisch » bezeichneten melkitischen Karwochenkanones, die als « melite-

nisch» bezeichneten melkitischen Strophen des Kreuzerhebungskanons, endlich den Epiphaniaskanon, in dem die melkitischen Strophen einmal in der einen, einmal in der anderen Fassung erscheinen.

Wenn einmal die melitenische Fassung mit der melkitischen übereinstimmt, einmal die edessenische, läßt sich zunächst noch keine der beiden Fassungen sicher mit der melkitischen identifizieren. Vielleicht kann man so formulieren, daß es neben der einen Übersetzung, der des Melkitischen, die häufig auch die des Syro-orthodoxen oder einer seiner beiden Fassungen ist, eine zweite gibt, die die des Syro-orthodoxen ist, wenn dieses in seiner gemeinsamen Fassung vom Melkitischen abweicht, oder die eine seiner beiden Fassungen, wenn zwei solche verschiedene vorliegen. Erst der 2. Pfingstkanon wird in diese Verhältnisse weitere Klarheit bringen.

4. Der 2. Pfingstkanon

Der 2., iambische Kanon des Johannes Monachos ist in der griechischen Liturgie ein Auswahlkanon zum Pfingstfest. Am Abend des Pfingsttages, im Vespergottesdienst, findet dann die Zeremonie der Kniebeugung, Gonyklisia, statt. Diese Vesper besitzt ihre vollständige normale Ordnung; nur an einigen Stellen werden die langen Gebete des Priesters eingeschoben, während die ganze Gemeinde kniet.

> Die Feier der Gonyklisia ist schon in einer Handschrift des 12. Jhdts mit paleobyzantinischer Neumierung, Grottaferrata Gamma beta 35, erhalten und von O. Strunk, 1965, pl. 38-42, in Faksimile veröffentlicht. Dies ist indessen nur der Anfang der Vesper bis zum *Kyrie ekekraxa* mit den hier eigentümlichen Formeln, z.B. der Intonation des Ps. 85 (86). Die ganze Vesper in dieser von der offiziellen Fassung abweichenden Form findet man im Typikon von Messina, ed. M. Arranz (1969, S. 278-282).

Demgegenüber ist die Kniebeugung im Syrisch-Orthodoxen eine eigene Feier vor der Vesper mit dem Aufbau der kleinen Stunden, aber in drei Abschnitten wie der Morgengottesdienst, jedoch ganz eigenartig durch die Verwendung der alten Maʿniata des Severus und alle drei Teilstunden durchzogen von einem griechischen Kanon, eben dem iambischen Kanon des Johannes Monachos.

Die mittelalterliche Form der syrischen Feier ist aufgezeichnet in den Berliner Handschriften Sachau 349, f. 171v.-172v. und Sachau 356, f. 152v.-154.

Der iambische Pfingstkanon existiert bereits in einer syromelkitischen Handschrift vom Jahre 882 einer Hiersemannschen Versteigerung (Kataloge 487 und 500,) wie A. Baumstark (1922, S. 337, Anm. 4) mitgeteilt hat.

Als ältestes Stück melkitischer Liturgie habe ich den Kanon daher 1972C, S. 160 (880 ist Druckfehler für 882) bereits angeführt. Aber die versteigerten Handschriften waren seit dem Kriege verschollen. Da Herr Prof. Dr. W. Strothmann mir schon einmal mit der Komputerherstellung einer syrischen Psalmenkonkordanz, die demnächst im Druck erscheinen wird, ein unschätzbares Hilfsmittel geschenkt hatte, wandte ich mich auch dieses Mal an ihn. Da er selbst ebenso Interesse an den versteigerten Handschriften hatte, nahm er sich der Sache an und hat, worüber er bald berichten wird, fast alle Handschriften wieder aufgefunden. Eine Abschrift des Kanons stellte er mir sofort zur Verfügung und damit hatte ich nun endlich das fehlende Teil, ohne das ich diesen — seit langem vorbereiteten — Aufsatz nicht abschließen wollte. Ich danke Herrn Strothmann auch hier sehr herzlich für diese weitere Unterstützung meiner Forschungen.

Die singuläre Bedeutung dieses Fragmentes liegt darin, daß es uns die Textgestalt der melkitischen Hymnik im 9. Jhdt wenigstens an einem einzigen Stück festzustellen erlaubt. In der Tat ist der Text des 2. Pfingstkanons in der Hiersemannschen Handschrift von dem Normaltext des Kanons in den zentralmittelalterlichen melkitischen Handschriften verschieden. Inzwischen habe ich den Kanon in der Fassung des Hiersemannschen Fragmentes nun auch noch in einer weiteren melkitischen Handschrift gefunden: auch der Sinai syr. 48 überliefert diese abweichende Textform. Der Sinai syr. 48 wird ins etwa 11./12. Jhdt. gesetzt und man sieht, daß in dieser Zeit die alte Textgestalt sich noch erhalten hatte. Aber die anderen Kanones haben in dieser Handschrift die Normfassung, — es ist merkwürdig, wie dieser Kanon hier in der älteren Form zwischen den übrigen Kanones mit ihrer « revidierten » Fassung stehen geblieben ist.

Auch A. Baumstark (1922, S. 338) spricht von « Revisionen »: « Ältere Übersetzungen müssen immer neuen Revisionen unterzogen oder gelegentlich durch jüngere verdrängt worden sein ».

Wenn wir zuvor noch die Strophenfolgen betrachten, ehe wir den Text vergleichen, fällt eine sehr merkwürdige Tatsache auf. Das 3. Troparion der griechischen Originalfassung, das durch Akrostichon vollkommen gesichert ist, fehlt in beiden melkitischen Fassungen, ist dagegen in der syro-orthodoxen Überlieferung bewahrt geblieben. Die Traditionstreue der syro-orthodoxen Fassung haben wir schon mehrfach kennen gelernt; daß aber im Melkitischen, wo man den griechischen Text ständig zum Vergleich zur Verfügung hat, eine durch das Akrostichon als notwendig erhärtete Strophe verloren gehen kann, ist erstaunlich, — begegnete ebenso aber schon in der 7. Ode des eben behandelten Kreuzerhebungskanons.

Ich vergleiche nun den Hirmos der 1. Ode der verschiedenen Fassungen und bringe zuerst die griechische Originalfassung in der Gestalt der liturgischen Bücher und der Handschriften.

Theiō kalyphtheis	In göttlicher bedeckt
o bradyglōssos gnophō	der Schwerzüngige in Dunkelheit
Errhētoreuse	Verkündete er
ton theographon nomon	das gottgeschriebene Gesetz
Ilyn gar ektinaxas	den Schmutz nämlich abgeschüttelt
ommatos noou	aus dem Gesicht des Geistes
Ora ton onta	sieht er den seienden
kai myeitai pneumatos	und wird eingeweiht in des Geistes
Gnōsin gerairōn	Kenntnis preisend
entheois tois asmasin	in gottgebenen Lobgesängen

Als nächstes bringe ich die « revidierte » melkitische Normalform, die ich nach den Handschriften Sinai syr. 4, 71, 77, 80 und 207 verglichen habe. Die Textfassung ist die von Sinai syr. 77.

Kd ḥld o'tḥpi	Als verborgen war und bedeckt
b'rpil' l'g lišn'.	im Nebel der Stotterer in Sprache
riṭor'it l'z	rhetorisch klang
nmos' sriṭ l'lh'.	das Gesetz geschrieben durch Gott
okd npṣh lsin	und als er schüttelte den Staub
ḥšï pgr' mn honh.	der Wünsche des Fleisches aus seinem Sinn
ḥzihi ho' lho d'itohi	sah er ihn, der ist,
'p 't'rz b'id't'	auch wurde eingeweiht in die Kenntnisse

droḥ qodš' ošošṭ	des heiligen Geistes und ließ hervorgehen
'lh'it tšb̈ḥt'	göttlich Lobeshymnen

Vergleicht man diese Übersetzung mit dem Original, so bemerkt man in der 1. Zeile die Verdoppelung, für die « göttlich » weggefallen ist, in Zeile 5/6 die genauere Definition des irdischen Schmutzes und in Zeile 9 ähnlich die Präzisierung des Geistes als des heiligen Geistes. Sehr schön ist die Übernahme von *errhētoreuse* durch *ritorā'it*. Einige Umstellungen fallen auf, vor allem am Anfang das Hervorholen (und Verdoppeln) des « bedeckt » bezw. « verborgen ». Davon abgesehen folgt die Übersetzung dem Original genau.

Ich teile nun die Varianten der anderen Sinai-Handschriften mit, die diese Version enthalten.

Sinai syr. 4: Z. 2: b'rpl'; Z. 8: 't'r'z bid't'; Sinai syr. 71: Z. 2: b'rpl'; Sinai syr. 80: Z. 2: b'rpl'; Sinai syr. 207: Z. 2: b'rpl'.

Es folgen nun die Varianten der « alten » Fassung, die sich in dieser Strophe verhältnismäßig wenig von der « revidierten » Form unterscheidet:

Hiersemann: Z. 2: b'rpl', lšn'; Z. 3: l'zh; Z. 4: soriṭ; Z. 5: lsin' dpgr' tob; Z. 8: 'tr'z bid 'id't'; Z. 9: roḥ; Z. 10: 'lhit.

Sinai syr. 48: Z. 1: Kd 'l o'tḥpi; Z. 2: b'rpl', lšn'; Z. 3: bid mmll' dilh l'zh; Z. 4: lnmos'; Z. 5/6: lsinh tob mn hon'; Z. 7: dḥziohi; Z. 8: bid 'id't'.

Die Fassung Sinai syr. 48 geht also fast immer mit dem Hiersemannschen Fragment zusammen, zeigt aber doch einige deutliche Unterschiede:

Die Abweichung in Z. 1 entspricht nicht dem Original, gibt aber einen Sinn: « Als er eintrat [in das Dunkel] ... ».

In Zeile 3/4 ist das griechische *riṭor'it* ins Syrische übersetzt und dabei ins Aktiv gewendet worden: « durch sprach er seine Rede, das Gesetz ».

Bei der Differenz von 200-300 Jahren zwischen beiden Manuskripten sind solche Abweichungen verständlich. Aber die gemeinsamen Formen, *lšn'*, *l'zh*, *ṭob*, *bid 'id't'* zeigen, daß beide dieselbe Tradition vertreten.

Endlich teile ich die Varianten der syro-orthodoxen Form nach den Handschriften Paris syr. 155, 156, Berlin Sachau 349

und 356 mit. Dabei zeigt sich, daß Paris syr. 155 außerordentlich genau mit Sachau 356 zusammengeht. Die folgenden Abweichungen sind allen vier Handschriften gemeinsam:

> Z. 1: b'rpl'; Z. 2: lšn'; Z. 3: l'zh; Z. 4: kd; lš'in'; Z. 5: ḥšī fehlt; dpgr' tob (tob fehlt 349); Z. 7: ist verstümmelt und enthält nur noch tob 'titr (= «und wächst»), eine Verdoppelung des folgenden 't'rz; Z. 8: o statt 'p; Z. 9: šošṭ 349; Z. 10: btšbḥt'. 349, in 356 auch zuerst, aber dann wieder gelöscht.

Hier zeigt sich wieder — insbesondere durch Ausfall der Zeile 7 und ihren späteren Ersatz — die schon öfter festgestellte Verderbnis der syro-orthodoxen Fassung; aber die Varianten *lšn', l'zh und tob* lassen deutlich erkennen, daß sie sich aus der alten melkitischen Textform ableitet und nicht aus der revidierten Version. Dies Ergebnis ist so bedeutungsvoll, daß noch weitere Beispiele andere Variantenverhältnisse zeigen sollen. Als erstes wähle ich das 1. Troparion der 1. Ode.

Der griechische Originaltext lautet:

Ephē to septon	Es sprach der heilige
kai sebasmion stoma	und verehrte Mund
Nosphismos ymin	Entwendung euch
ou genēsetai philois	nicht soll werden von Freunden
Egō gar eis patrōon	Ich aber in dem väterlichen
ypsiston thronon	höchsten Thron
Synedriazōn	Zusammensitzend
ekcheō tou pneumatos	gieße aus des Geistes
Lampsai pothousi	Zu empfangen den Wünschenden
tēn charin tēn aphthonon.	die Gnade die reichliche.

Die melkitische revidierte Fassung teile ich wieder nach Sinai syr. 77 mit.

'mr ho pom'	Es sprach der Mund
dḥil' sgid' omšbḥ'	der Kraft der göttliche und verehrte
l' nho' bkon dprš	nicht werde euch was trennt
mnhon dḥbīohi r̄ḥmi	von ihnen seine Freunde die lieben
d'n' gis 'l korsi'	der ich aber zum Thron
mšql' d'b' 'mh.	dem stolzen des Vaters mit ihm
bšobḥ' itb'n'	in Ruhm sitze
o'šd 'n' lh lṭibot'	und vergieße die Gnade
droḥ' mbi 'n'	des Geistes, des Trösters,
l'ilin dsoīn dnṣmḥon bh.	denen die wünschen zu scheinen in ihm

Die syrische Übersetzung des unvergleichlich schönen griechischen Textes ist diesem durchaus angemessen. Hierzugefügt ist « des Trösters », der syrischen Übersetzung des griechischen *paraklitos*, und « zu scheinen ».

Die Handschriften Sinai syr. 4, 71, 80 und 207 zeigen keine Varianten gegenüber dem Texte von Sinai syr. 77. Das rührt zum Teil daher, daß sie direkt von einander abhängig sind.

Das Hiersemannsche Bruchstück weicht in folgendem ab:

> Z. 4: mnhon] oglz (= « und entfernt »); dḥbrohi] lḥbröhi (als Akkusativ richtiger); Z. 5 lautet: dh' 'n' l'l mn korsi' (= « weil ich oben vom Thron »); Z. 7: bšobḥ' fehlt (dies steht ja auch nicht im griechischen Original); Z. 9 heißt: hi droḥ' dqodš'; Z. 10: dsoīn] dnhoin.

Die Handschrift Sinai syr. 48 stimmt in dieser Strophe genau mit dem Hiersemannschen Fragment überein; nur am Schluß hat sie auch *dsoin* (*dnhoin* ist wohl verschrieben).

In der syro-orthodoxen Überlieferung fehlt diese Strophe in der Berliner Handschrift Sachau 349, die ja eine Halbschorhandschrift ist. Die anderen drei Handschriften Sachau 356 und Paris syr. 155 und 156 zeigen folgende Varianten gegenüber der melkitischen Normalfassung.

> Z. 2: sgid'] qdiš'; Z. 3: l'] dl'; bkon] mkon 356; dprš] dpriš; Z. 4 lautet: oglz lrḥmī oḥbrī; Z. 5 lautet: dh' 'n' l'l mn ṭronos; Z. 6 mšql'] mšbḥ' ho; Z. 7 šobḥ' fehlt; Z. 8 lṭibot'] lmohbt'; Z. 9 mbi 'n'] qdiš'; Z. 10 beginnt 'l 'ilim dṣbin.

Die syrisch-orthodoxe Fassung stimmt also bis auf einige Austauschungen gleichbedeutender Worte (wobei ṭronos das Original nachahmt, während korsi' ins Syrische übersetzt) mit der altmelkitischen Fassung überein. Bei der erheblichen Zahl der Differenzen zwischen den beiden melkitischen Fassungen ist dieses Beispiel daher besonders eindrucksvoll.

In den meisten Fällen liegen die Abweichungen etwa so wie beim zuerst betrachteten Hirmos der 1. Ode. Es gibt aber auch Strophen, bei denen die Differenzen noch stärker sind als beim eben verglichenen 1. Troparion der 1. Ode. Auch in diesen Fällen geht die syro-orthodoxe Fassung mit der Version Hiersemann/Sinai syr. 48 zusammen. Das will ich am 2. Troparion der 7. Ode zeigen. Ich gebe wieder zuerst die griechische Originalfassung nach den liturgischen Büchern.

Thespin katebrontēsen	Den Gotterfüllten donnerte nieder
o blepōn opa	der sehend die Stimme
Enthous Ĭōēl	der gottbegeisterte Ioel
tou thearchikōtatou	des höchstgöttlichen
Ois ekcheō phēsantos	« denen ich ausgieße » gesagt habenden
oiaper logou	wie immer Wortes
Tou pneumatos mou	« des Geistes meines »
symboēsousi physis	sie werden mitausrufen: Natur,
Ę̄ trissopheggophōtos	die in dreifachem Licht scheinende,
eulogētos ei.	gepriesen bist Du.

Die melkitische Normalfassung lautet nach der Handschrift Sinai syr. 77 folgendermaßen.

R‘m ho' Io'il	Donnernd war Ioel
ḥzi' d'lhīt'.	sehend die göttlichen Dinge
Kd 'tmli	und war erfüllt
mn ho ḥiltn' b'lhot'	von dem der mächtig in der Gottheit
d'šod mn roḥi ‘l klbsr	der: « ich werde ausschütten meinen Geist auf alles Fleisch »
'ik dqdmit 'mrit.	wie er zuerst sagte
'ikn' d'kḥd'	wie gleichfalls
nz'qon lḥd kin' mrim'.	werden sie ausrufen die eine Natur die hohe
mnhrn' tliti ṣṁh'	scheinend drei Lichter
mbrk 'nt l‘lmin.	Gepriesen bist Du in Ewigkeit.

Hiervon zeigen sie Handschriften Sinai syr. 4, 71, 80 und 207 folgende minimale Abweichungen:

Sinai syr. 4: Z. 1: ho' fehlt; Z. 6: 'mrt; Sinai syr. 71: Z. 1: ho' fehlt; Z. 6: dqdmt 'mrt; Sinai syr. 80 stimmt mit Sinai syr. 77 genau überein; Sinai syr. 207: Z. 5: roḥ.

Demgegenüber bietet der Hiersemannsche Kanon folgende Gestalt:

Dr‘m ho' Io'il	—
ḥzi' d'lhīt'	—
bmšbl simth	während er lehrt das Geheimnis dessen
d'šod mn roḥ ‘l kl bsr	—
'ik dmn pom 'bohi	wie aus dem Mund seines Vaters
šm‘ mlt' riš 'lh'	er hört das Wort höchster Gott
'in' d'kḥd'	—

nz'q lh lḥd kin'	—
mnhrn' tliti ṣm̈ḥ'	—
mbrk' 'itik	gepriesen bist Du.

Der Sinai syr. 48 zeigt folgende Varianten hierzu:

Z. 3: bmšbil; Z. 4: roḥi; Z. 7: 'ikn'.

Die syro-orthodoxe Handschrift Paris syr. 155 bietet folgende Abweichungen:

Z. 1: r'm; Z. 2: 'lhi'; Z. 3 bmšbl] bmšql'; dsīmth; Z. 6: šm' fehlt; riš'; Z. 7: 'ikn' d'kḥd' 'mh (= « mit ihm »); Z. 8: lh fehlt.

Vergleicht man die drei Fassungen miteinander, wobei selbst die Zeilenfolge des griechischen Originals gesichert ist, so fällt sofort auf, daß in der alten melkitischen Fassung die 4. Zeile des Originals ausgefallen ist und zum Ausgleich die 5. Zeile eingefügt ist, der nichts im Original entspricht. Diese Zeilenverschiebungen sind uns in der syro-orthodoxen Fassung ja schon häufiger begegnet, — selten in der melkitischen Normalfassung. Aber auch die 3. Zeile der altmelkitischen Übersetzung ist ein Ersatz, — mšbl « führend, lehrend » ist dabei schlechter als das mšql « Orakel » der syro-orthodoxen Fassung; b und q lassen sich in der syrischen Schrift leicht verwechseln. Das Bibelzitat griech. Ioel 3, VI: *kai ekcheō apo tou pneumatos mou epi pasan sarka,* im syrischen Joel 2,28: *'šod roḥi 'l kl bsr* ist in beiden syrischen Fassungen um den Schluß erweitert. In Z. 6 hat dagegen die altmelkitische-syro-orthodoxe Fassung *logon,* « Wort » des Originals mit *mlt'* besser erhalten als die revidierte Fassung, die zum Verbum « sprechen » greift. In der 8. Zeile hat die revidierte Fassung mit *mrim'* aufgefüllt, die syro-orthodoxe pleonastisch mit *'mh,* das in der altmelkitischen Fassung mit Recht fehlt.

Die größten Abweichungen zeigt das 1. Troparion der 6. Ode und dieses Beispiel des Non-plus-ultra soll daher als Abschluß vorgeführt werden. Die griechische Fassung lautet nach den liturgischen Büchern so.

Imerton ēmin	Den lieblichen uns
euthes en tois egkatois	den aufrichtigen im Innern
Aiōniōs exousi	ewig werden sie haben,
pneuma kainisais	den Geist, erneuere,
Patroproblētōs	vatervorgeworfen
pantote xynēmmenon	immer zusammenhängend

Ilēs apechthous	des Stoffes (Materie) des schrecklichen
kaustikon molysmatōn	brennend der Flecken
Rypou phrenōn te	der Unreinheit, weisend und
ryptikon, pantokrator.	reinigend, Allherrscher.

Die melkitische revidierte Fassung dieser Strophe lautet nach der Handschrift Sinai syr. 80 so.

Roḥk mtnbin'it	Dein Geist prophetisch
ḥdt bgoi. tqnt'	erneuert in mir der feste;
bhi dbṭnit li.	weil Du empfängst mich
oḥblit mtom'it roḥ' npoq'	und gebierst; ewig der Geist ausgehend
dmn 'b' dl'l	vom Vater oben
m'ḥ'. mṭlqn' dṭölš'	belebend, zerstörend die Flekken
mn höl' (= ylē) moqdn'	vom Stoff, brennend
tob omšign'	wieder und waschend
dṣ'oot md''.	den Schmutz, weisend
'p 'ḥid kl.	und haltend alles.

Die Abweichungen der vier anderen Handschriften sind wieder gering:

Sinai syr. 4: Z. 7: omoqdn'; Sinai syr. 71: Z. 3; dbṭnt; Z. 4: oḥblt; Sinai syr. 77 und 207 stimmen mit Sinai syr. 80 überein.

Die altmelkitische Handschrift der Hiersemann-Versteigerung bietet die Strophe in dieser Textfassung:

Roḥk mtnbin'it	Deinen Geist prophetisch
'qnith bgo hi	gibst Du in ihm
dbh ḥdtt hoit olgzrit'	den in ihm Du erneuerst und den bestimmten,
dmn 'lmin npqt'	der von Ewigkeit ausgehend
dmn 'b' dl'l	vom Vater oben
mḥin omḥid bḥoid'	Leben gebend und einigend in Einheit
dhöl' moqdn'	der Materie brennend
dkotm̈t' omdkin'	die Flecken und reinigend
tob dṣ'ot md'	wieder des Schmutzes, zeigend
'ḥid kl tḥll otšig.	haltend alles, reinigst Du und wächst.

Der Kodex Sinai syr. 48 hat folgende Abweichungen:

Z. 2: 'tqnth; Z. 3: olgzirt'; Z. 4: npoqt'; Z. 6: dḥoi'

Die syro-orthodoxe Handschrift Paris syr. 155 zeigt folgende Differenzen gegenüber der Hiersemannschen Fassung:

Z. 1: mtnbinit'; Z. 2: otqnt' ḥdt (!) bgoi; Z. 3: olgzr̈t' hlin; Z. 4: npoq'; Z. 6: mḥin fehlt; dḥoi'; Z. 7: dhöl' 'p moqdn' tob; Z. 9: tob fehlt; dṣ'iot; Z. 10: o'ḥid; tḥll otšig fehlt.

Der Text geht wieder auf eine alttestamentliche Stelle zurück, Ps. 50(51), V. 12:

kardian katharan ktison en emoi, o theos,
kai pneuma euthes egkainison en tois egkatois mou.

Die neue Echter-Bibel übersetzt das jetzt so:

Ein reines Herz erschaffe mir, Gott,
und neuen beständigen Geist bringe in meine Brust.

In beiden syrischen Fassungen bemerkt man wieder die Verdoppelungen und Erläuterungen, die nötig sind, um auf die Silbenzahl des Originals zu kommen. Damit hängen Zeilenverschiebungen zusammen. Dabei erscheint die alte Fassung ein wenig besser; sie steht dem Originaltext näher und bewahrt « zusammenhängend » der Zeile 6, dem «einigend in Einheit» entspricht. Bei der im Einzelnen ganz erheblichen Verschiedenheit der gewählten Worte und Hinzufügungen ist es umso erstaunlicher, wie gut die syro-orthodoxe Überlieferung mit der altmelkitischen Form übereinstimmt.

Wir haben vom iambischen Pfingstkanon also zwei sehr verschiedene Überlieferungen bereits innerhalb des Melkitischen, von denen die eine, deren Alter durch das Hiersemannsche Fragment verbürgt ist, mit der syro-orthodoxen allgemeinen Fassung übereinstimmt. Man kann sich daher gut vorstellen, daß auch in den anderen Fällen, wo uns keine alte Fassung im Melkitischen erhalten ist, das Syro-orthodoxe diese alte Fassung darstellt. Weiter läßt sich sehr gut denken, daß bei dem Alter dieser Fassung, das durch ihre erheblichen Zeilenumstellungen und Verschiedenheiten vom griechischen Original, die nur in langer mündlicher Tradierung entstanden sein können, die normale melkitische Fassung eine spätere Revision an Hand des griechischen Textes ist, mit dem sie ja im allgemeinen besser zusammengeht. In vielen Fällen sind die Differenzen der beiden Fassungen, wenn man so will, also die Änderungen dieser Revision, garnicht sehr erheblich, — wo die alte Fassung dem Originaltext noch gut folgte und ihn gut wiedergab, brauchte sie ja auch nicht verändert werden.

Die revidierte Fassung war dem Syro-orthodoxen in einer großen Anzahl von Fällen wohl bekannt, in den Kanones der Karwoche und bei den Kanones in doppelter Überlieferung. Man kann sich vorstellen, daß das Syro-orthodoxe die revidierte Fassung vom Melkitischen übernahm, als dieses die alte Fassung schon nicht mehr weiterüberlieferte, so im Fall der Kanones der Karwoche. Ebenso kann man sich bei den melitenisch und edessenisch überlieferten Stücken denken, daß man außer der bisherigen Überlieferung auch die neue revidierte Fassung bezitzen wollte. Hier ist aber ebenso gut noch ein anderer Hergang möglich: das Syro-orthodoxe könnte beide Fassungen gleichzeitig aus dem Melkitischen übernommen haben, als dieses in diesen Fällen noch beide Fassungen ähnlich wie beim iambischen Pfingstkanon überlieferte.

5. Die Auferstehungskanones

Die Anferstehungskanones der syro-orthodoxen Liturgie hätten schon im 3. Abschnitt behandelt werden können, da sie ja auch in zwei Fassungen vorliegen, von denen für die eine die Bezeichnung « edessenisch » durch die Handschrift Paris syr. 155 verbürgt ist. Ich will sie aber hier gesondert erst zu allerletzt untersuchen, da die Quellenlage für sie eine grundsätzlich andere ist: von einigen wenigen von O. Heiming festgestellten Fällen abgesehen (siehe Husmann 1972A, S. 232) sind in den heute noch vorhandenen griechischen Handschriften keine Vorlagen für die Troparien mehr enthalten, — wohl für die Hirmen, aber auch das nur dadurch, daß sie noch für andere Kanones verwendet wurden, aus denen wir sie kennen. Es ist hier also besonders interessant, zu sehen, welche Verhältnisse im Melkitischen vorliegen und wie das Syro-orthodoxe sich dazu verhält.

Ich habe in meiner vorangehenden Studie (1972A) verfolgt, wo sich griechische Originale für die Hirmen der syro-orthodoxen Auferstehungskanones finden lassen. Originale Hirmen treten dabei an denselben Stellen auf nicht in den griechischen Auferstehungskanones, sondern in einigen Fällen in den griechischen Kreuzauferstehungskanones (1972A, S. 231), den jeweils zweiten Kanones der drei Kanones, die an Sonntagen kontaminiert ausgeführt werden, — die dritten sind für die Gottesmutter. Wenn man die syro-orthodoxen Auferstehungskanones in der syro-melkiti-

schen Liturgie sucht, wird man sein Augenmerk daher zuerst auf diese Stelle lenken. In der Tat erlebt man hier die größte Überraschung: die syro-melkitische Parakletike enthält als zweite Sonntagskanones nicht eine Übersetzung der in der greco-melkitischen Liturgie stehenden griechischen Kreuzauferstehungskanones, sondern die syrischen Auferstehungskanones. Von hier kann die syro-orthodoxe Liturgie daher die Auferstehungskanones direkt bezogen haben, ohne auf einen griechischen Text zurückgegriffen zu haben, den es vielleicht schon garnicht mehr gab, als man die Kanones übernahm.

Im Melkitischen stehen diese Auferstehungskanones in allen großen Oktoēchoi, etwa Paris syr. 127, Sinai syr. 208, Sinai syr. 210 u.a. Eine Handschrift ist besonders interessant, Sinai syr. 65. Die Handschrift besteht aus zwei verschiedenen Teilen; der erste, f. 1-42, enthält Lesungen, f. 35 beginnen die aus dem Markusevangelium, in denen es abbricht. Im Anfang fehlt, wie man an den die Lagenfolge bezeichnenden Buchstaben sieht, die 1. Lage mit dem Buchstaben a; die letzte noch vorhandene Lage ist die 6. mit dem Buchstaben o. Der zweite Teil beginnt wieder mit neuer Numerierung und enthält nur die Lagen a (f. 43-50), b (f. 51-60), g (f. 61-68), d (f. 69-76) und h (f. 77-86); von der nächsten Lage ist nur noch das 1. Blatt f. 87 erhalten. Auf diesem Blatt beginnt gerade der 8. Ton; aber dieses Blatt stammt, wie die paar lesbaren Reste zeigen, aus einer anderen Handschrift. Dieser 2. Teil ist eine richtige Oktoechos mit Stichera, Qatismata und eben aber nicht den normalen drei Sonntagskanones, sondern nur den syrischen Auferstehungskanones. In den melkitischen Handschriften zeigen die Auferstehungskanones unter sich Abweichungen in den Troparien; so haben etwa Sinai syr. 208 und 210 sehr oft zusammen ein anderes 2. oder 3. Troparion als Paris syr. 127, — gerade das letzte Troparion, das Theotokion, ist besonders variabel. Die Handschrift Sinai syr. 65 zeigt wieder erhebliche Abweichungen gegenüber beiden Gruppen, bringt z.B. im 1. Ton gleich die ganze 3. Ode in doppelter Form. Besonders interessant ist der Titel f. 43v. dieser ältesten Oktoēchos, — man setzt die Handschrift ins 11. Jhdt, während die Oktoēchoi Sinai syr. 25 im Jahr 1255, Sinai syr. 123 a.d. 1286, Sinai syr 156 a.d. 1284, Sinai syr 208 a.d. 1225, Sinai syr 210 a.d. 1295 geschrieben wurden (meine Daten korrigieren die bisher umlaufenden großenteils falschen Daten, was ich bei anderer Gelegenheit im Zusammenhang darstellen werde) und Paris syr.

127 überhaupt erst (nach Zotenberg 1874, S. 85) im Jahr 1569 angefertigt worden ist, — die großen zeitlichen Unterschiede 11., 13. und 16. Jhdt machen auch die Unterschiede der Handschriften gegeneinander verständlich. Dieser Titel lautet:

Bšmh dmrn Išoʿ mšiḥʾ mšrinn dnktob pnqitʾ
dqnönʾ dḥdbšbʾ dqimtʾ dkrokiʾ dšntʾ pošqʾ dMlkizdq.

Das ist also:

« Im Namen unsers Herrn Jesus Christus beginnen wir zu schreiben das Buch der Kanones des Sonntags der Auferstehung, der das Jahr durchläuft; Ordnung von Melchisedek ».

Ähnliche Titel tragen die Auferstehungskanones auch in syro-orthodoxen Handschriften. So lautet die Fassung von Paris syr. 155:

Qnönʾ mtkr̈knʾ dqimtʾ

Das ist einfach: « Umlaufende Kanones der Auferstehung ». Der Zusatz « Ordnung von Melchisedek », der nur in Sinai syr. 65 erscheint, entspricht dem Gebrauch, in der Messe den ersten Vorbereitungsteil ebenfalls wieder dem Hohenpriester Melchisedek, den zweiten Vorbereitungsteil Aaron zuzuschreiben. Statt « umlaufend » gebrauche ich — englischer Übung (*rotating* oder *revolving*, bei einem Amt z.B.) entsprechend — « rotierend ». Besonders merkwürdig ist, daß der Titel von Sinai syr. 65 ausdrücklich angibt, daß die acht Sonntagsformulare das ganze Jahr durchlaufen. In der zentralmittelalterlichen Praxis haben die Fastensonntage ihre eigenen Stücke, ebenso die Sonntage nach Ostern, und erst nach Pfingsten beginnen die rotierenden Sonntagsordnungen. Der Titel des Sinai syr. 65. geht also auf eine Zeit zurück, in der die Ostersonntage noch das ganze Jahr durchliefen, — sehr deutlich läßt sich dies in der Osterzeit noch fühlen, wo viele Stücke der Parakletike in den einzelnen Wochen explizit notiert sind.

Die Entwicklung von acht Formularen wiederum im Zusammenhang mit der Entstehung des Achttonartensystems läßt sich sehr gut verfolgen in der Entwicklung des Hymnenbuches des Severus von Antiochien, — siehe meine Studie 1972D, S. 56 ff. Ich benutze diese Gelegenheit zu einem Nachtrag zu der von mir dort S. 51-53 entwickelten Abhängigkeit des Vat. syr. 325 vom Vat. syr. 94: I. Mansourati (sine anno, sine loco, S. 9, Anmerkung 17) hat dies schon als Vermutung geäußert.

Dann kann man sich nunmehr vorstellen, daß die Entwicklung der Parakletike für die Sonntage in der folgenden Weise vor

sich ging. Zuerst waren im Griechischen und im Syro-melkitischen nur die acht Auferstehungskanones vorhanden, ein Stadium, wie es noch die Handschrift Sinai syr. 65 repräsentiert. Dann dichtete Johannes Damaskenos (gestorben um 750) seine Auferstehungskanones, die dann an die 1. Stelle traten und denen die älteren Auferstehungskanons als *heteros*, *'ḥrn'* folgten. Da man das Vorhandensein von zwei Auferstehungskanones als überflüssig empfand, ersetzte man die zweite Serie im Griechischen durch die Kreuzauferstehungskanones, während sie im Syro-melkitischen erhalten blieb. Das Syro-orthodoxe hätte die Kanones übernommen, als im Melkitischen in der ersten Phase erst diese Kanones vorhanden waren; denn hätte man sie in der zweite Etappe übernommen, so ist nicht einzusehen, warum man nicht die an der Spitze stehenden neuen Kanones des Johannes Damaskenos übernahm. Bei der griechischen Neudichtung der 2. Kanonesreihe übernahm man dabei einige Hirmen und Troparien der alten Reihe. Diese von O. Heiming (1932, S. 53 ff.) nachgewiesenen Troparien und die bei mir (1972A, S. 231) stehenden Hirmen stammen dabei alle aus dem 5., 7. und 8. Kirchenton.

Die letzte Tatsache zeigt allein schon, daß der Ersatzprozess kein einheitlicher war. In der Tat sind die Kreuzauferstehungskanones des 1. und 5.-8. Tons Kontrafakturen mit Hirmen, die original in anderem Zusammenhang stehen, — die Hirmen des 1. Tons Weihnachten, des 5. Tons Himmelfahrt, die des 6. Tons Karsamstag, die des 7. Tons Pfingsten, die des 8. Tons sind außerordentlich häufig benutzt worden und die Hirmologien geben auch keinen Hinweis. Der 1., 7. und 8. Kanon werden dabei Kosmas, dem Stiefbruders des Johannes Damaskenos, zugeschrieben. Der 2., 3. und 4. Kanon dagegen sind vollständige Neukompositionen des Johannes und ursprünglich war es wohl eine komplette Serie von acht Kanones; denn alle drei Kanones haben ein Akrostichon und im 3. Akrostichon erscheint *TRITOS*, im 4. *TETARTOS*; im 4. Akrostichon nennt sich auch der Dichter *IŌANNĒS*. Dabei werden die Hirmen mit in das Akrostichon einbezogen; aber die 4. Akolouthie der Hirmen ist ursprünglich, auch von Johannes Damaskenos, für Mariae Assumptio geschaffen, wie aus dem Text hervorgeht, — dieser Originalkanon hat dabei nicht einmal ein Akrostichon.

Nun bleibt noch zu untersuchen, welcher der beiden syro-orthodoxen Fassungen die melkitische Version entspricht. Ich

wähle als 1. Beispiel einen Hirmos, damit man wieder mit dem griechischen Original vergleichen kann und zwar den 4. Hirmos des 5. Kirchentons. Das Original lautet nach S. Eustratiades (1932, S. 132, Akolouthie Nr. 183) so:

Eisakēkoa tēn akoēn	Ich hörte die Stimme
tēs dynasteias tou staurou sou	der Macht seines Kreuzes
ōs paradeisos ēnoigē di' autou	wie das Paradies geöffnet wurde durch es
kai eboēsa:	und ich rief aus:
doxa tē dynamei sou, kyrie	Ehre der Kraft von Dir, o Herr

Die edessenische Fassung sieht folgendermaßen aus:

Sm'ʿt o'tbint	Ich hörte und betrachtete
bḥiltnoth dṣlib'	durch die Kraft des Kreuzes
d'ikn tr'' dprdis' b'idohi 'tptḥ	wie die Tore des Paradieses durch es geöffnet wurden
oqʿit o'mrt.	und ich rief und sprach
šobḥ' lḥil' d'itotk mr' kl	Ehre der Kraft Deines Wesens, Herr des Alls

Demgegenüber hat die melitenische Version folgenden Wortlaut:

Šmʿt mri šmʿh rb'	Ich hörte, Herr, ihre Stimme, die große,
dḥilh tqip' dṣlib'	seiner Kraft, der großen, des Kreuzes
dbh 'tptḥo tr'' r̈m' dgnt ʿdin	durch die geöffnet wurden die Tore, die hohen des Gartens Eden
oqʿit broz'	und ich rief in Verzückung
šobḥ' lḥil' d'itotk mr' kl.	Ehre der Kraft Deines Wesens Herr des Alls.

Die melkitische Fassung geht mit der melitenischen Form zusammen und hat von ihr nur folgende Varianten:

Z. 1 šmʿit; šm''; Z. 2: dṣlibk; Z. 3: tr''; r̈m'] šbiḥ' « glorreich »; Z. 4: ogʿit (= q''); broz'] btodit' (« Lobpreis », « Dank »).

Daß dieser Hirmos in den neuen Kanon übernommen wurde, kann man verstehen: er handelt schon vom Kreuz und paßt so in den neuen Zusammenhang der Kreuzauferstehungskanones. Neben den nötigen Auffüllworten bemerkt man, daß die edessenische Fassung in Zeile 1 « die Stimme » verloren hatte und durch

« betrachtete » die Lücke ausglich. Dagegen hat die melitenische Fassung « Paradies » unnötig durch « Garten Eden » ersetzt. Vergleicht man weiterhin die drei syrischen Fassungen, so schließt sich im allgemeinen die melitenische Fassung sehr eng an die melkitische Form an. Aber manchmal gehen auch alle drei Fassungen auseinander, wie es ebenso bei den oben behandelten doppelt überlieferten Kanones bemerkt wurde.

Ich will hier noch eine schöne Einzelheit anführen: die eben untersuchte Strophe in der Fassung des Mossuler Breviers, das ja nach melitenischen Handschriften gemacht wurde. Hier lautet die Strophe so:

Šmʿt mri šmʿh rbʾ
dḥilh tqipʾ dṣlibʾ
dbh ʾtptḥo tr̈ʿʾ r̈mʾ dprdisʾ
oqʿit brozʾ
šobḥʾ lḥilʾ dʾitotk mrʾ kl.

Das ist in allem die melitenische Fassung, aber anstelle von *dgnt ʿdin* das *prdisʾ* der edessenischen Fassung. Man kann aber annehmen, daß man hier nicht eine Mischung der beiden Formen, sondern vielleicht eine ältere Version der melitenischen Fassung vor sich hat, in der « Paradies » noch nicht durch « Garten Eden » ersetzt war.

Andererseits begegnet man aber auch hier wieder Fällen, in denen die melitenischen und die edessenische Version übereinstimmen und beide wieder mit der melkitischen Fassung identisch sind.

Auch bei den Auferstehungskanones ist also die melitenische Fassung die melkitische. So erhält diese Identität langsam Übergewicht und man wird versuchen, die melitenische Fassung mit der melkitisch-revidierten und die edessenische mit der altmelkitischen gleichzusetzen. Die wenigen abweichenden Fälle beim Epiphaniaskanon lassen sich durch den oben entwickelten Vertauschungsvorgang erklären. Dem stehen dann nur die als « edessenisch » sowohl in Paris syr. 155 wie in Paris syr. 156 bezeichneten Kanones der Karwoche entgegen. Hier muß man also nach weiteren Erklärungen suchen. Es genügt dazu schon, die Identität der revidierten melkitischen Fassung mit der edessenisch-altmelkitischen dadurch zu erklären, daß diese Kanones — die Karwoche ist bekanntermaßen besonders traditionsgebunden — unverändert in die revidierte Fassung übernommen wurden.

Dann müßte man annehmen, daß die syro-orthodoxe Tradition die altmelkitische Fassung als eine Version angesehen hat, die

in Edessa heimisch war, die revidierte als eine, die in Melitene zuhause war. Das will aber, wie mir scheint, keineswegs besagen, daß diese Versionen auch dort entstanden sind. Denn im Syro-orthodoxen — ohne einen direkten dauernden Kontakt mit der griechischen Liturgie — hatte man kaum noch eine Vorstellung davon, wo diese Fassungen im Melkitischen ursprünglich geschaffen worden waren. Freilich macht es einen gewissen Sinn, daß die Revision in Melitene stattgefunden haben soll, — dieses wurde 934 vom byzantinischen Reich zurückerobert (Edessa 1032) und es läßt sich wohl vorstellen, daß die Melkiten ihre erheblich verdorbene alte Fassung nunmehr durch eine Revision der jetzt autoritativen griechischen Fassung anglichen. Nachdem auch Edessa 1032 wieder byzantinisch geworden war, kann man sich ebensogut vorstellen, daß man in die dort noch im Gebrauch befindliche alte Fassung wenigstens einen Teil der revidierten Stücke übernahm, später wohl auch die ganze revidierte Fassung. Bei diesen veränderlichen Grenzen mag es überhaupt auch schon vor 1032 zu einem Bekanntwerden der neuen Fassung in Edessa gekommen sein und dies zu ihrer teilweisen Übernahme geführt haben. Aber ich könnte mir ebensogut vorstellen, daß, da Johannes Damaskenos und Kosmas von Jerusalem von Damaskus kamen und eine Zeit lang zusammen in S. Sabas in Jerusalem Mönche waren, ihre Kanones gleich oder wenig später in S. Sabas ins Syrische übersetzt wurden, — Jerusalem ist ja noch heute (seit 452) der Sitz eines melkitischen Patriarchen. Diese altmelkitische Fassung würde im Syro-orthodoxen nur deshalb « edessenisch » heißen, weil sie in Edessa, das durch Jahrhunderte das geistige Zentrum des Syro-orthodoxen war, in Gebrauch war. Für die Revision käme ebensogut bezw. besser als Melitene der Patriarchensitz Antiochien in Frage, das 969 von den Byzantinern zurückerobert wurde. Die Revision mochte dann bei den Syro-orthodoxen « melitenisch » heißen, weil sie in Melitene in Gebrauch war, das ihrem Zentrum Edessa auf der anderen Seite des Euphrat von 934 bis 1032 im byzantinischen Reich gegenüber lag.

Göttingen

Heinrich Husmann

Sur un *Traité arabe* *sur les patriarches nestoriens*

Nombreux sont ceux, anciens ou plus récents, qui se sont essayés à dresser une liste des patriarches syriens orientaux du siège de Madaïn. Feu le cardinal Tisserant a fait naguère le bilan de la question (1).

Les professeurs R. Y. Ebied et M. J. L. Young, de l'Université de Leeds, viennent de verser au dossier une nouvelle pièce, un document dont on possède deux exemplaires, tous deux de 1889 (2).

Le texte A, le *Leeds syr. ms.* 7 (3), a été copié spécialement pour E. A. Wallis Budge par Gabriel Arāmya à Mossoul. Les éditeurs ont remarqué (4) que le copiste semblait avoir quelque relation avec le chammas Arāmya Šāmīr, originaire de 'Aynkāwa (celui qui travaillait pour E. Sachau), puisque Budge lui-même relate qu'il avait eu des tractations avec lui pour l'achat d'un livre sur les Yézidis, peut-être celui qui est copié dans le même *Leeds syr.* 7. En fait, Gabriel était le fils de Jérémie. Son nom complet, Ǧibrā'īl Arāmya Šāmīr apparait en arabe dans deux manuscrits de Berlin (5). M. Ebied note que le syriaque du *Leeds syr.* 7 est d'une graphie « nestorienne » (6), en fait le village de 'Aynkāwa était déjà chaldéen en 1889 (7). Cependant Jérémie Šāmīr et sa famille, donc son fils Gabriel, étaient devenus protestants (8).

(1) *D.T.C.*, XI, 1, 1931, col. 260-261.

(2) *Le Muséon*, 87, 1974, p. 87-113.

(3) Présenté par M. Ebied au *Symposium Syriacum*, 1972; *Or. Chr. Analecta*, No. 197, 1974, p. 528-537.

(4) *Le Muséon*, 85, 1972, p. 483 n. 13.

(5) Cod. soureth (« *fellāḥī* ») 125, Sachau 230, de 1882, *Catal.* SACHAU, p. 428, et cod. ar. 132, Sachau 136, de 1881. *Ibid.*, p. 434, bien que son nom ne semble pas figurer dans le répertoire des copistes du même catalogue, p. 917-918.

(6) « A cursive 19th century pointed Nestorian hand », *Symposium*, p. 528.

(7) *A.C.* (= J. M. FIEY, *Assyrie chrétienne*, 3 vols., Beyrouth, 1965-68) I, p. 171.

(8) E. SACHAU, *Reise im Syrien und Mesopotamien* (1883), p. 355.

Quant au second document, le *B. N. syr.* (*karshuni*) *306* (1), que les éditeurs appellent le texte B, son copiste est bien connu. M. Ebied a relevé dans le catalogue de J. B. Chabot des *Manuscrits syriaques entrés à la Bibliothèque Nationale après 1874*, un assez grand nombre de volumes dus à son calame (2). Son nom complet est ʿAbd al-ʿAzīz, fils du prêtre Georges, de B. ʿAšīqa, un village des environs de Mossoul (3). D'après Mgr Barsaum (4), il était devenu prêtre quand il mourut en 1921. Bien que né à Baʿšīqa, sa famille était originaire de Ḥbāb, au Ṭūr ʿAbdīn.

Le texte B est donc écrit en caractères syriaques occidentaux (5), mais la langue est arabe.

Quelle pourrait être la parenté des deux textes? Il est sûr que A est plus proche de ses sources. Au § XXII par exemple, le protestant Gabriel Arämya a gardé (6) le verbe *zādū*, qui accuse les « Jacobites » d'avoir « ajouté » une formule christologique à une autre, alors que, pour atténuer cette inculpation d'innovation, le « jacobite » ʿAbd al-ʿAzīz remplace *zādū* par *qālū*, « ils ont dit ».

Donc A ne peut venir de B, où d'ailleurs plusieurs mots manquent. Mais B a-t-il été copié sur A?

Ceci eut été très possible, car Jérémie Sämīr et ʿAzīz ont travaillé l'un pour l'autre (7).

Il est appelé « diacre protestant » dans le B.N. syr. 322. Il est excommunié avec tous ceux qui gravitent autour de la Mission Américaine (presbytérienne) par le maphrien Behnām, *Catal.* SACHAU, p. 903.

(1) J. B. CHABOT, *Notice sur les Mss syriaques de la B.N., acquis depuis 1874*, dans *J.A.*, IX, 8, 1896, p. 252-254. — Je remercie M. Francis Richard qui m'en a procuré un microfilm et M. Yūsif Ḥabash qui m'en a assuré la lecture.

(2) *Symposium*, p. 512.

(3) Et non pas «in the district of Ṭūr ʿAbdīn»; la localisation erronée se trouve déjà dans CHABOT, *catal. cit.*, p. 266, alors que sa véritable position comme « un des villages de Mossoul » est établie, tant par la géographie connue, que par le scribe ʿAbd al-ʿAzīz lui-même, dans le cod. syr. 229, Sachau 194, de Berlin, *Catal.* SACHAU, p. 711, daté de 1882. Noter qu'il y a des Yézidis à Baʿṣīqa, *A.C.*, II, p. 465.

(4) Dans la liste des copistes syriens orthodoxes, *Lu'lu'*, 2e éd., Alep, 1956, p. 614, No 299.

(5) D'où il ajoute après « les Jacobites » la correction « c'est à dire les Syriens anciens », p. 112, n. 39.

(6) Du *Livre de la tour*, version SLIWA, on le verra dans un instant.

(7) Cf. le B.N. syr. 322 (de 1881?), *Catal.* CHABOT, p. 269-270, et le Berlin syr. 187, Sachau 180, *Catal.* SACHAU, p. 609, de 1882.

Cependant A et B semblent indépendants, copiés la même année sur la même source inconnue (1). En un point en effet (en plus de son meilleur arabe par l'ajoute de l'article défini) B est supérieur à A: par la place exacte qu'il donne à l'incise « année 1599 » dans le paragraphe LXXXI (2), nous le verrons en son temps, alors que A, ayant oublié de recopier l'incise, la remet n'importe où au milieu de la phrase suivante.

Reste le problème de la source commune: elle semble avoir été écrite en caractères syriaques puisqu'on relève dans l'arabe (au moins dans la première partie) des confusions du k et du ẖ (3), du r et du b (4), ḏ pour z (5). Certains noms portent le ḏ pour le d (6), et le š là où l'arabe emploie le s (7).

L'origine syriaque est également attestée pour toute la pièce par l'absence de l'article défini, absence mieux corrigée par B, syrien occidental d'un village arabophone, que par A dont la langue maternelle est le soureth.

Cependant il est difficile de dire lequel est le meilleur, de B ou de A; chacune des deux copies présente des passages tantôt meilleurs tantôt moins bons que l'autre.

Voyons maintenant le principal problème: quelles sont les sources de l'original?

A cette question on ne peut donner une réponse unique, car le traité n'est pas homogène.

Section I: un résumé de Ṣlīwa

Une première partie est à distinguer nettement du reste.

Tout en gardant, pour la commodité de la référence, la division en cent cinq paragraphes fournie par les éditeurs, je ne m'y rallie

(1) Les éditeurs pensent plutôt que B a été copié sur A., *Parole de l'Orient*, III, 1972, *An Arabic Treatise on the History of the Nestorians*, p. 379.

(2) Cette variante n'est pas notée par les éditeurs qui d'ailleurs ont attribué cette date au comput grec.

(3) § XXVIII de A, Akhwākh pour Akwāẖ (Kōẖé).

(4) § XXXI de A, Bā ʿAbdāya pour Bā ʿArbāyé.

(5) § XXXIV de A, Dhāb pour Zāb. Toutes ces références se trouvent dans la première partie.

(6) § XXVIII, Rāḏān pour Rādān

(7) § XLIII, Kaškar pour Kaskar.

pas entièrement; en effet on remarque une coupure très nette au cours du § LXXXI, si du moins on veut bien suivre la nouvelle lecture que je propose:

> § LXXXI – « Yahwālāhā III: Turc du pays de Kathay (1), il devint patriarche à Madaïn (2).
>
> — L'an 1622 des Grecs (3), Abū Sa'īd, fils de Ḫarbanda, a commencé à régner (Que Dieu le préserve!).
>
> — L'an 1551 de notre ère (4), le patriarche Mār Šim'ūn promulgua que personne ne deviendrait métropolite en dehors des membres de sa famille et de sa tribu. Cela fut la cause d'une scission entre eux... », etc.

La restitution de l'ère chrétienne au lieu de l'ère d'Alexandre pour la date de 1551 est encore étayée par le fait que l'auteur place les sacres faits par Sulāqa en 1555 G., également au lieu de la même année de notre ère.

Le texte saute donc de 1311/1316 à 1551. La coupure entre ces deux dates est ponctuée par l'oraison jaculatoire pour Abū Sa'īd, « Que Dieu le préserve! », laquelle ne se conçoit que si le Khan est encore en vie. B s'en est rendu compte et l'a supprimée, puisqu'il écrit en 1889.

Il semble donc que le compilateur originel ait d'abord copié — ou résumé — une liste contemporaine d'Abū Sa'īd, liste qui va du début (§ I) à la fin du fol. 39r., dans le § LXXXI.

La date de cette première liste peut être facilement précisée du fait que Yahwālāhā III est le dernier patriarche mentionné, et qu'Abū Sa'īd a déjà commencé à régner. Nous sommes donc vers 1316/1317.

Peut-on aller plus loin et dire d'où vient cette liste? Ce qui frappe dès le début c'est la présence en tête de liste de l'Apôtre Thomas. Or aucune des listes syriennes orientales anciennes que nous possédons, de Salomon de Baṣra (5), d'Elie de Damas (6), du

(1) En gros, la Chine; ici en arabe Ḫīṭā.

(2) En 1281 A.D.

(3) = 1311 A.D.; en fait: 1316.

(4) Et non pas des Grecs.

(5) *B.O.*, II, p. 387-389, note, et *Book of the Bee*, trad. Budge, p. 116-120.

(6) *B.O.*, II, p. 391-392.

poème heptasyllabique ([1]), ou du classique *Livre de la tour*, ne mentionne S. Thomas comme le fondateur du siège de Madaïn.

Paradoxalement, c'est la liste du syrien occidental Bar Hébraeus ([2]) qui attribue ce rôle à Thomas!

Cependant, tout en citant Thomas, notre auteur s'élève contre la prétention des Nestoriens de faire remonter l'origine de leur patriarcat à cet Apôtre. Il y revient aux paragraphes II et III, et n'accepte le titre de patriarche que pour Šahlūpa (§ IX). Ce dernier détail aussi est commun à notre texte et à Bar Hébraeus ([3]).

Mais la ressemblance s'arrête là. Bar Hébraeus ne cite pas les rois contemporains des patriarches, ni les dates, il ne discute pas du titre de « patriarche », au § X il ne donne pas le surmon de Pāpā, et ne parle ni de Demetrianus, ni d'Eugène; au § XIV il ne mentionne pas le martyr Boḫtīšō', au § XIX il déforme le nom de Barsaume de Nisibe en Bar Sula, etc.

Si le texte vient d'un milieu syrien occidental, il est donc indépendant de celui de Bar Hébraeus.

En réalité, à part les quelques points sus-mentionnés, le présent texte n'est qu'un sommaire très succinct du chapitre du *Livre de la tour* sur les patriarches nestoriens, tel qu'il est résumé et complété par le prêtre Ṣlīwa b. Yōḥannān de Mossoul, chapitre composé en 1332, pendant le règne du Khan Abū Sa'īd ([4]), et dont le dernier patriarche mentionné est bien Yahwālāhā III.

Or on sait qu'un exemplaire de cet ouvrage arabe, exemplaire écrit en caractères syriaques, se trouvait à Mossoul en 1831 quand William Palmer en fit faire une copie ([5]). Je ne sais si cet exemplaire a disparu ([6]). Tout au plus puis-je dire que le nom du copiste de 1831, le chammas Ğorğīs 'Abbūdī indiquerait plutôt un syrien occidental. W. Palmer étant devenu catholique offrit sa copie, avec huit autres manuscrits, au patriarche chaldéen

([1]) *Ibid.*, p. 389-391. — Elie de Nisibe a malheureusement une lacune au début de la liste, *CSCO*, 63, (V), p. 27.

([2]) *Chron. Eccl.*, II et *B.O.*, I, p. 387-467, III. I, p. 611-623.

([3]) *Chron. Eccl.*, II, col. 20-26; *Lettre au catholicos Denha Ier*, trad. J. B. Chabot, *J. A.*, 9, 11, 1898, p. 118.

([4]) J'ai relevé dans le B.N. ar. 204, de 1335 (*catal.* G. Troupeau, Paris, 1972, p. 173) la présence de ce prêtre à Famagouste à cette date, *MIDEO*, Le Caire, 12, 1974, p. 214.

([5]) A. Scher, *Catal. des mss. syr. du patr. chald.*, (aujourd'hui à Bagdad), cod. 30, p. 236.

([6]) W. F. Macomber ne le mentionne pas dans *Z.D.M.G.*, 1969, p. 477-478.

Joseph Audo qu'il rencontra à Rome en 1870. Une nouvelle copie, en caractères chaldéens, fut faite à Mossoul en 1893 par le chammas Nimrūd Rassām. Elle se trouve aujourd'hui au Séminaire syro-chaldéen St. Jean à Mossoul.

Il y avait donc, après 1870, deux copies du *Livre de la tour* dans la version de Ṣlīwa, à Mossoul, l'une chez les Syriens orthodoxes et l'autre chez les Chaldéens.

La première partie de notre texte étant, sauf pour Thomas, résumée de Ṣlīwa, il serait fastidieux de vérifier d'un bout à l'autre si tous les détails du *Treatise* se trouvent dans Ṣlīwa, mais pas toujours dans Mārī, et certainement pas dans Bar Hébraeus. Je l'ai fait pour les premiers paragraphes ([1]).

Voici cependant quelques petites suggestions de lecture en ce qui concerne la traduction:

XVII – Lire Dūr Qunnī ou Dūr Qunnä ([2]), au lieu de Dūraqnī.

XXI – Au lieu de « Gabriel was Dean of the Physicians in Sinjar »: « Gabriel de Sinjar (Sanǧārī) était archiâtre »...

XXIV – Avant « Anushirwan », remettre « Chosroés » (Kisra).

XXVIII – Ḥālä est bien connu; le nom de la région est écrit correctement en arabe Rāḏān ([3]).

XXXI – Le mot *muṭrān* est à prendre au sens moderne élargi d'*évêque*, car il n'y a jamais eu de métropolite à Arzun. — Īšōʿyaw (I) était originaire, non pas de « Bäʿabdāyä », mais du « Bä ʿArbäyé ».

XXXII – L'auteur emploie le mot *balad* pour signifier *ville* aussi bien que *pays*, *contrée*. Ici la géographie indique qu'il faut traduire « la contrée du Beth Garmaï ».

XXXIV – Sawrīšōʿ n'est pas « from » Beth Qöqā, mais bien fondateur « du » couvent en question ([4]).

([1]) § VIII: Khundrūs = Sliwa ar. p. 6; X, surnom de Pāpā = p. 14; XIV, Boḫt Īšōʿ = 21, alors que Mari met Ibn Boḫt Īšōʿ; XV, Arsenius = 23, absent de Mari; XVI, Jean Chrysostome = 25; XXI, Gabriel de Singār et Bar Sawma = 30 et 34; XXII, formule en chaldéen avec *zādū* = 35, alors que Mari l'a en arabe avec *qālū*; XXVIII, église d'Akwaḫ (Kōḫé) = 40; XXIX, détails sur la peste = 43; XXXIV, à propos du couvent de B. Qōqā = 55, avec ajoute ici: sur le Zāb; XXXV, ceinture imposée aux prêtres par Mār Emmeh = 55; XLIII, ajout de: Wāsiṭ est près de Kaškar; etc.

([2]) *A.C.*, II, p. 117, 188-197.

([3]) *Ibid.*, p. 257-260.

([4]) Le texte confirme ma localisation (*A.C.*, I, p. 133-137); « dont le couvent est près d'Irbil, sur le [Grand] Zāb ».

XXXIV – Au lieu de « en ces jours. Rabban Hormizd était *supérieur* du couvent (qui est) près d'Alqōš », dire « ... vivait, R. Hormizd, titulaire (patron), *ṣāḥib* »...

XXXVI – Même remarque que pour le § XXXII. On sait qu'Īšō'yaw III n'était pas « from the town of Ḥazza », mais « du pays de ».

LI – Le texte est inversé. Au lieu de «from the town of Mosul, in the district of Marga », il faut traduire « de la contrée de Mossoul, (district) de Marga »; Marga était une sous division du pays de Mossoul.

LV, LVI, LVII – Il y aurait peut-être eu intérêt à distinguer les Yōḥanna des Yūwānīs.

LVIII – On peut enlever le (?) après Abrāzä. Le nom est bien établi par ailleurs.

LXI – L'expression *min a'māl* a été traduite ici « from the environs of », alors qu'au § XLIII on l'avait rendue par « from the area of ». Dans les deux cas, et partout ailleurs, il vaudrait peut-être mieux dire « dépendant (administrativement) de ». On sait que, dans le même contexte, *'āmil* veut dire *gouverneur.*

LXV – Seul le recours au texte originel de Ṣlīwa permet de comprendre que la mention de l'année de l'Hégire 411 a glissé de sa place dans les deux copies. Elle venait imédiatement à côté de 1334 G., comme date d'élection d'Īšō'yaw b. Ézéchiel (1) (= 1020 A.D.). Quant à la date donnée à la fin du paragraphe (438 H. = 1046 A.D.), c'est bien celle de la mort d'Elie de Nisibe (2).

LXXII – Al-Zubaydiya, dépendant de Nisibe, est plutôt un village qu'une ville.

LXXIV – Les éditeurs ont remarqué (p. 89) que l'article défini est tantôt ajouté, tantôt omis par les scribes. Ici ils auraient dû l'ajouter et écrire « al-bī'at al-'atīqa ». Cette « Eglise Ancienne », plutôt que « an ancient church » anonyme, est bien connue à Bagdad.

La première section (3) se termine à la troisième ligne du § LXXXI, comme on l'a dit plus haut.

(1) SLIWA, ar., p. 97.

(2) *Ibid.*, p. 99; confirmé par Mgr. E. K. DELLY, *La théologie d'Elie bar-Šināya*, Rome, 1957, p. 9-15, et *Dict. spiritualité*, IV, 1960, p. 572-574.

(3) Dans le § LXXIX la traduction met par lapsus que Makkīḫa II devint patriarche « à Nisibe », au lieu de « à Madaïn ».

Section II: Patriarches « chaldéens » de Sulāqa à Elie 'Abbōlyōnān et Šim'ūn Rūben, 1552-1889

§ LXXXI suite. — Après avoir sauté plus de cent ans, nous sommes maintenant dans l'histoire moderne (compliquée) des patriarches de la nouvelle série, bientôt elle-même divisée; série parallèlement à laquelle continue à courir la dynastie originelle des « Šim'ūn », qui vivront retranchés à Qudšānés, au Hakkāri turc, jusqu'à la première guerre mondiale.

Les événements rapportés ici comme suivant le retour de Sulāqa de Rome méritent quelques remarques.

D'après le texte, deux dominicains furent envoyés pour l'accompagner. L'un, évêque, s'appelait Ambrosios; l'autre, prêtre, était nommé Antonios. Ils vinrent avec Sulāqa à Diyarbakr puis Mossoul. Ceci est exact (1); les deux dominicains étaient maltais, l'évêque s'appelait Ambroise de Buttigieg, et le prêtre Antoine de Zahra. La date est 1553 A.D.

La partie suivante du texte, datée de 1555 (mettre A.D. au lieu de G.), parle des évêques sacrés par Sulāqa (2). Ici le style est, encore plus que de coutume, « télégraphique », et l'on ne peut le comprendre sans avoir recours aux documents complémentaires. Voici comment on peut le restituer, malgré la ponctuation erronée des manuscrits, en l'éclairant, par exemple, par le *Livre des pasteurs* du prêtre-moine Eliās de Chaqlāwa, tel qu'il nous est parvenu en traduction arabe grâce au chammas 'Azīz Potros († 1965) (3).

> « Jean Sulāqa sacra Hormiz[d] Ḥabīb Asmar de Tell Kayf, et le nomma Elīya (4), d'abord;
>
> [et], pour Ǧazīra [ibn 'Umar], après lui (5), 'Awdīšō', [qui] lui succéda dans le patriarcat ».

Continuons le texte. La dernière phrase de l'alinéa arabe (p. 106) a été justement séparée de ce qui précède dans la traduction

(1) Tisserant, col. 228-229, avec réf.
(2) Plutôt 1552?
(3) Copies manuscrites diverses, dont une en ma possession.
(4) Il fut sacré pour Āmed-Diyarbakr.
(5) Le premier sacre eut lieu le troisième jour de la Consécration de l'église, le second la semaine suivante.

anglaise. On l'a rendue comme suit: « The Patriarch Simeon bar Mama taught (sc. proselytised among) the Muslims, and they killed Sulaqa ».

En fait, le verbe *'allama* a, dans la langue de Mossoul, un sens très précis: indiquer à des hommes de main une victime à rosser ou à tuer. La phrase est donc à traduire (en style télégraphique): « Le patriarche Šim'ūn bar Mamā incita des [1] musulmans, qui tuèrent Sulāqa ». Ceci fait allusion à la rumeur — fondée ou non? — selon laquelle Bar Mamā fut l'instigateur de l'assassinat de son rival par les Kurdes. Il y gagna le sobriquet de « qatūl », l'assassin [2].

Toujours dans le § LXXXI, B met exactement la date « année 1599 » immédiatement après la mention des deux évêques (chaldéens) envoyés au Malabar par le patriarche 'Awdīšō' IV Mārūn: Joseph et Abraham. C'est ce dernier « qui y mourut nestorien, l'an 1599 (A.D.) ». Tout ceci semble juste [3].

Enfin vient la dernière phrase du texte [4]: « Deux ou trois [5] du nom de Joseph apparurent (comme) patriarches à Diyarbakr; on les appela Patriarches de Babylone » [6]. On peut alors enchaîner, sans alinéa:

> « et le patriarcat fut divisé en deux: certains étaient catholiques sous les ordres du pape de Rome; certains, nestoriens, ne reconnaissaient pas le pape et ne lui obéissaient pas, jusqu'à ce jour qui est en 2200 G (= 1889 A.D.) ».

Les patriarches d'Alqōš, et quelques autres.

D'après Tisserant, la série des patriarches nestoriens de Rabban Hormizd va de 1551 à 1804. Notre texte y met deux Simon puis (passant un Simon et un Elie) six Elie. On retrouve ici son chiffre de huit tombeaux qu'il connait dans ce couvent. Cela ferait

(1) B ajoute « certains ».
(2) VOSTÉ, *Le Museon*, cit. p. 287. — La *Statistique Inédite*, de Mgr. P. 'Azīz, VI. 8; ar. p. 19; fr. p. 17, donne ce sobriquet à Denḥa (?) en 1680 (?).
(3) *B.O.*, III, II, p. 446.
(4) P. 106-107.
(5) En fait, il y en eut cinq.
(6) On en retrouvera deux aux §§ LXXIII et LXXXIV.

commencer la série d'Alqōš avec Simon [II] (VI d'après Tisserant) qui en effet y est enterré (1). En fait, il est possible que la résidence à Alqōš des patriarches nestoriens soit encore plus ancienne. Pas longtemps avant la visite du P. Vosté on avait découvert la tombe de Simon IV Basidi († 1497).

Notre auteur met encore à Alqōš Simon [III] (VII) bar Mamā (1561, ou 1551?), dont le P. Vosté ne signale pas la tombe. Il passe Simon VIII Denha (1551-1558, épitaphe No 27) et Elie VI (1558-1576) dont on n'a pas relevé la tombe, puis se retrouve d'accord avec le P. Vosté (2) pour les tombes No 28 à 33, celles des Elie [IV à IX] VII à XII, jusqu'en 1778, ne mentionnant pas Elie XIII Īšō'yaw (1804, Vosté No 33).

Parmi les Simon et les Elie d'Alqōš, le texte glisse des étrangers à la série, en fait des métropolites-patriarches de Diyarbakr:

> LXXXIII – « Joseph, à Āmed–Diyarbakr, celui qui eut une dispute avec Emmanuel, évêque latin de Bagdad ».
>
> LXXXIV – « Après lui, Timothée, métropolite d'Āmed ».

J'ai retiré du texte les années (du Christ et non des Grecs) de 1767 et 1759. Car si le second vient après le premier (« après lui »), le compte est à rebours.

En réalité Mgr Emmanuel (Baillet), O.C.D., fut archevêque latin de Bagdad de 1744 à 1775. Quant au nom de Timothée « c'était devenu à cette époque le nom quasi ordinaire des archevêques d'Amida » (3). S'il faut lire 1757 (au lieu de 1767) et 1759, nous avons affaire aux Joseph III et IV (4).

(1) J. Vosté, *Le Muséon*, 43, 1930, p. 283-298, inscr. No 25-33.

(2) Et la liste de Budge, Leeds syr. ms. 9 (*Symposium*, p. 538-539) publiée par les mêmes éditeurs. — Les six inscriptions correspondent à Vosté No 28 à 33. — Budge visita Rabban Hormizd le 30 novembre 1890. Ses copies du Leeds 9 seraient donc postérieures à notre texte A. Il faudrait comparer les deux écritures « nestoriennes ». — Les tombes des neuf Elie sont également mentionnées au « Couvent d'En Haut » (par opposition au Couvent d'En Bas, de N. D. des Moissons) par *Parole*, p. 393.

(3) Tfinkdji, p. 40 No 11.

(4) Tisserant, col. 241-242 et 263.

Les Simon de Qudšānés.

Après les Elie d'Alqōš, le texte revient aux Simon:

> XCII – « Un autre Šim'ūn, dans les Monts du Hakkāri. Il était d'abord métropolite du Ǧīlū. A cause de la lutte et de la scission qui eut lieu à Alqōš, Mossoul et Diyarbakr entre nestoriens et catholiques romains, les premiers se réunirent, quatre métropolites, et le sacrèrent patriarche [1]. Ses successeurs furent appelés de son nom, Šim'ūn. Leur résidence se trouve dans le village de Qudšānés, prés de Ǧulamerk, dépendant de Bāš Qal'a ».

Trois personnages incertains.

Les trois paragraphes suivants (XCIII, XCIV, XCV) sont introduits par les mots « on mentionne également ». Le compilateur a réuni ici trois noms, dont il reconnait lui-même qu'ils posent des problèmes:

> XCIII – « On mentionne également Šim'ūn à Urmi l'an 1582 G Il n'est pas sûr de quel Šim'ūn il s'agit ».

Malgré cet aveu, la traduction lui donne le No [V], c'est à dire le met dans la succession du Šim'ūn du § XCII. En fait, l'attribution de l'année au comput grec est certainement une erreur: il n'y avait pas de Simon en 1271 A.D. Par contre, Simon IX Denha (1581-1600) résida-t-il à Urmi (ou plutôt à Spurghan?) avant d'aller à Qudšānés? C'est toute la question des résidences des patriarches qui serait à reprendre [2].

> XCIV – « On mentionne également Elīya à Mossoul, l'an 1617 G. Il n'est pas certain duquel des Elīya mentionnés précédemment il s'agit ».

Si l'on rectifie également en 1617 A.D., on trouve Elie IX Simon.

(1) Texte parallèle dans *Parole* p. 394. Dans *Symposium*, p. 533. M. Ebied suggère que le texte étudié ici et le texte de *Parole* « may possibly be the production of the same author ».

(2) Eléments dans *B.O.*, III. II, p. 628-629; A. Lampart, *Joseph I*, p. 63-64; note ms. du P. Rhéthoré, etc.

XCV – « On mentionne également ʿAṭallāh, patriarche en 1565 G. Je n'ai pas trouvé son nom dans la liste des patriarches ».

Même s'il faut traduire ʿAṭallāh par Yahwālāhā, on ne trouve en effet aucun patriarche de ce nom ni en 1565 ni en 1253. A.D. Il y a bien un « patriarche » ʿAṭallāh (1), mais vers 1653 A.D.

Les derniers patriarches catholiques; double texte.

Les éditeurs ne semblent pas avoir remarqué que les § XCVI à XCIX se répétaient dans les § XCX b à CII. Ils ont mis Nicolas I et II, Joseph III et IV, et Elie XI et XII, alors qu'en fait l'auteur a mis à la file une liste courte avec dates et une série de commentaires peu tendres pour les patriarches catholiques.

Pour éviter les répétitions je groupe les paragraphes jumeaux:

XCVI et XCIX b – « Yūḥannä, à Alqōš, l'an 2124 G. – Le Yūḥannä mentionné ici était tantôt d'accord avec les nestoriens, tantôt avec les moines dominicains, partisans du pape, qui résident à Mossoul ».

Il s'agit de Jean VIII (et non pas IX) Hormizd (1830-1838).

XCVII et C – « Nicolas Zaya, à Mossoul, originaire de Perse, l'an 2141 [G]. – (Après lui, Nicolas le Persan); bien qu'il ait étudié à l'école de Rome et qu'il ait été sacré par le pape comme patriarche des Chaldéens catholiques, à la fin il refusa le pape et démissionna. Il alla dans son pays, la Perse, et y mourut ».

On a reconnu Nicolas Zaya (1840-1847); il n'y a pas de raison de parler de Nicolas [I] et [II].

XCVIII et CI – « Yawsip Audo (2) d'Alqōš, à Alqōš et Mossoul, [l'an] 2186. – [Yawsip], bien qu'il ait été très zélé et partisan du pape, lui fit opposition à la fin et s'en éloigna. La raison en fut les chrétiens du pays de l'Inde, et d'autres raisons ».

(1) *B.O.*, III.II, p. 461-462, d'après une lettre du P. Vincent Marie, O.C.D.

(2) Le nom est ajouté par B.

Il s'agit ici de Joseph VI Audo (1848-1878) (1); il n'y a pas lieu de le diviser en [III] et [IV].

> XCIX et CII – « Eliya de Mossoul, à Mossoul, l'an 2191 G. – Eliya, qui est présent maintenant, suit le pape extérieurement; mais intérieurement, Dieu le sait! Comment il finira et quand, Dieu le sait! – L'an 2200 des Grecs ».

En fait, Elie ʿAbbōlyōnān (à ne pas couper en [XI] et [XII]) mourra « partisan du pape » en 1894.

Ici l'édition introduit une ligne de séparation avant de passer au § CIII. Je penserais plutôt que ce dernier paragraphe n'est pas à isoler du précédent. Et alors que les éditeurs ont traduit ce passage au passé (2), le texte arabe me semble plutôt être au présent.

Je suggérerais de voir dans le Simon auquel le § CIII est consacré le contemporain nestorien d'Elie ʿAbbōlyōnān (et de l'auteur): Simon (XVIII, d'après Tisserant) Rüben (1861-1903). Il faudrait alors lire:

> CIII – « Simon [XVIII], dans les Monts du Hakkäri, se montre nestorien, mais il n'a ni l'apparence ni le costume du clergé; il ressemble plutôt à l'un des *aghas* des tribus, comme cela appert de sa conduite extérieure et intérieure » (3).

Ainsi se termine la seconde partie, liste — assez hétéroclite — de patriarches, de Sulāqa à 1889.

Section III: Une notice canonique

Le § CIV forme à lui seul une petite section, la troisième, qui se limite à une notation canonique sur un patriarche dont on a déjà parlé au § LI, Théodose I (4), (853-858). Le texte le qualifie de « patriarche des Chaldéens », mais on voit par ailleurs que le terme, quelque fois à juste titre distinct de « nestorien », en est

(1) *DHGE*, s.v. *Audo* (*Joseph*). V. 1931, col. 317-356, par Cir. Korolevskij.

(2) « Simeon [VI]: he resided ... he did not have ... he had... ».

(3) Texte parallèle dans *Parole* p. 396.

(4) Donc pas Théodose [II].

quelque fois également synonyme [1]. Ici aussi je suggère une autre traduction et un léger changement de ponctuation:

> CIV – « Théodose (I), patriarche des « Chaldéens », tint un synode et décréta que six métropolites consacreraient le patriarche et que, tous les quatre ans, ils seraient remplacés ou confirmés. Synode [ou *Synodicon*] l'année 1164 » (G. = 853 A.D.).

En effet, cette date est celle de l'élection de Théodose. Quant à son synode, ce fut plutôt « à sa sortie de prison », si l'on en croit Ibn al-Ṭayyib [2], donc vers 856/7 [3], qu'il le tint. L'auteur de la présente section a d'ailleurs beaucoup résumé (et très mal) le texte du canon, qui semble plus exactement rapporté par Ibn al-Ṭayyib:

> « Il ordonna que les six métropolites consécrateurs du catholicos... se réuniraient tous les quatre ans avec les évêques de la Grande Éparchie, vue leur proximité; quant au reste des métropolites, à cause de leur éloignement, ils écriraient tous les six ans un rapport sur l'état de leur siège, exposant ce qui a besoin de réforme selon la prescription des Pères... ».

Section IV: L'Inde

Le document se termine par une longue section sur l'Inde, dont les éditeurs ont fait le § CV.

Le paragraphe commence par deux petites notations, qui apparemment, ne suivent pas l'ordre chronologique, puisque la première est de 1480 et la seconde de 900, sans indication d'ère.

> — « Īšōʿyaw "Ǧūlī" (?): de son temps des nestoriens de Perse et d'Arabie se révoltèrent et émigrèrent vers l'Inde; année 1480 ».

J'avoue ne pas savoir à quoi cela fait allusion. Je ne vois pas non plus de quel Īšōʿyaw il s'agit. J'hésite à compléter le mot « Ǧūlī », comme l'ont fait les éditeurs, en Julamerk.

(1) V.g. § CV: « Mār Šimʿūn le nestorien, patriarche des Chaldéens »: c'est un syrien occidental qui écrit.

(2) *Fiqh al-Naṣraniya, CSCO* 167, ar. 18; II p. 128.

(3) *A.C.*, III, p. 38, s.v. *Théodose du B. Garmaï.*

— « L'an 900, le patriarche des Chaldéens (?) envoya en Inde les évêques Thomas, Šāpūr et Fīrūz, au Malabar et environs ».

Ceci correspond à la notation d'Assémani (1): « Thomas, Sapores et Perozes episcopi nono saeculo Culani, Angamelae et Cochini ecclesias regebant » (2).

Les événements suivants: venue de l'Inde de Joseph et de Georges (en 1490?) auprès de Mār Šim'ūn, « patriarche nestorien des chaldéens », leur ordination sacerdotale, leur retour en Inde avec les évêques Thomas et Jean (en 1492), le retour de Thomas auprès du patriarche, apportant avec lui la « capitation » (3), tous ces faits sont historiques. Ils sont contenus dans la lettre des évêques de l'Inde reproduite par Assémani (4) et résumée par lui (5) à peu près dans les termes où le texte les rapporte. On se demande même si le texte ne lui a pas emprunté ces détails et ceux qui suivent, tous datés d'années de l'ère chrétienne (donc pris à une source occidentale?) et ne dépassant pas l'année 1709 (le dernier volume de la *Bibliotheca Orientalis* de J. S. Assémani a paru en 1728) (6)... Je laisse aux spécialistes de l'histoire de l'Inde nestorienne et chaldéenne le soin de discuter ce passage et ses sources directes ou indirectes.

La dernière partie du § CV concerne les « Jacobites » en Inde. C'est ici, et ici seulement, que B réagit mollement à l'emploi du terme, ajoutant: « c'est à dire les Syriens anciens ». L'expression est une réponse à l'emploi par les Syriens catholiques du temps du qualificatif de « Syriens séparés » pour désigner ceux qui, maintenant, préfèrent le vocable de « Syriens orthodoxes ».

Ici aussi, les détails du passage peuvent se trouver dans deux lettres (1709 et 1720) de Thomas, évêque du Malabar, au patriar-

(1) *B.O.*, III, II, p. 759.

(2) Références complémentaires et corrections dans Tisserant, col. 198-199, d'après des chartes de 774 et 824.

(3) Dans le sens de « denier du culte »; le mot de rēšīṯa est encore employé aujourd'hui. Corriger la note 32 p. 111 du texte.

(4) *B.O.*, III, I, p. 593-599.

(5) *Ibid.*, p. 446.

(6) C'est le P. Vincent Lemée, O.P., mort en 1870, qui apporta la plupart des livres anciens de la bibliothèque de la Délégation Apostolique et de la Mission Dominicaine. — Résumé des faits, *B.O.*, III. II, p. 446-448.

che Ignace. Ces textes se trouvent également dans la *Bibliotheca Orientalis* (1).

Je n'aurais que quelques petites remarques à propos de la traduction (2):

(p. 113) – au lieu de « Andrew and Basil, Doctor of the Church » (ce qui supposerait *malfān*), il faut lire: « André et le *maphrien* Basile » (3).

– au lieu de « they had been rendered powerless », je dirais « ils étaient las de ». La variante de B est en meilleur arabe, mais le sens du verbe *'ağaza min* est le même.

– un peu plus loin, « the metropolite Gabriel Azerbaijani, whom they also called *Ninawa* » pourrait devenir « Gabriel d'Adherbaïdjan, également appelé *le Ninivite* » (4).

Conclusion

Si l'on réduit ce texte à ses composantes on se rend compte qu'il n'apporte rien de nouveau et que son original est probablement de peu antérieur aux deux copies de 1889 que Budge et Chabot ont fait passer en Europe.

Le texte vient de Mossoul. Sa langue, que les éditeurs appellent « middle Arabic » (5), était encore parlée par les chrétiens (d'où la contamination syriaque) de la ville jusqu'à ce que la multiplication très récente des écoles, puis la prolifération des radios grâce aux transistors, ait diffusé une koïné plus proche de l'arabe littéraire (6).

La date de la composition peut être déduite de la mention dans les deux copies, donc dans l'original, du patriarche chaldéen Elie XII 'Abbōlyōnān. Le début du règne de celui-ci, 1879, fournit le terminus a quo de la première rédaction complète; 1889, date

(1) III. II, p. 463-468.

(2) L'ordre chronologique du § est un peu bousculé par l'auteur. Le passage sur 'Aṭallāh (p. 112) devrait venir à la page suivante, en réponse à la demande aux patriarches. Cf. *B.O.*, III.II, p. 461-462.

(3) *Ibid.*, p. 467.

(4) C'est à dire: originaire de Mossoul, *Ibid.*, p. 467.

(5) *Le Muséon*, 85, 1972, p. 485-490.

(6) Le vocabulaire savoureux de ce dialecte en voie d'extinction a été recueilli par le Dr Ḥāzim al-Bakrī, *Dirāsāt fī 'l-alfāẓ al-'ammīya al-mawṣilīya*, Bagdad, 1972, 524 p.

des deux copies, le terminus ad quem. La seule chose pour les copistes à mettre à jour (fin § LXXXI et § CII) était la date correspondant à « jusqu'à ce jour » (1).

Il faut maintenant revenir à la question: dans quel milieu de Mossoul le texte a-t-il vu le jour, disons entre 1879 et 1889?

Il est trop critique vis à vis des nestoriens pour qu'on puisse leur en attribuer la rédaction. Il ne manifeste pas non plus trop de respect pour la patriarche chaldéen régnant (2) ni pour ses prédécesseurs.

Qui est donc le véritable auteur? Une première solution serait qu'il ait été protestant. Ceux-ci étaient peu nombreux, surtout parmi les « chammas ». Jérémie Šāmīr, père du copiste de A serait une possibilité séduisante, surtout si l'on se souvient de ses œuvres dans la collection Sachau. Il aurait rédigé le « brouillon », que son fils aurait « mis au propre », et ʿAzīz recopié à sa façon?

On ne peut cependant pas exclure le milieu syrien occidental, « orthodoxe » ou catholique. Evidemment, l'emploi constant du mot « jacobite » ferait penser aujourd'hui plutôt à un syrien catholique. Mais il y a un je ne sais quoi dans la façon de l'auteur de parler des « partisans du pape », et même des patriarches chaldéens, qui me fait hésiter à attribuer le texte à un catholique.

D'ailleurs, si un « orthodoxe » eviterait soigneusement aujourd' hui (3) l'emploi du mot « jacobite », en était-il de même en 1880? Comme je l'ai relevé (4), jusqu'au siècle dernier les Syriens orthodoxes (et naguère les Coptes) n'hésitaient pas à employer le vocable pour se désigner eux-mêmes, tel ce copiste de 1667 qui s'intitule « syrien jacobite catholique orthodoxe » (5). L'appellation de « Syriens anciens », introduite par B dans le § CV, semble assez récente. Elle est aujourd'hui abandonnée (6).

(1) L'équivalence A. D. 1889 = A. H. 1305, donnée par Gabriel, n'est pas tout à fait exacte puisque 1305 H. allait du 17 septembre 1887 au 6 septembre 1888.

(2) Nous avons déjà relevé, au § CV, « Mār Šimʿūn le nestorien, patriarche des Chaldéens », formule que l'on voit mal un chaldéen employer.

(3) Réf. dans *P.O.C.*, XVI, 1966, p. 121 n. 5.

(4) *Ibid.*, p. 122.

(5) Catalogue (arabe) des mss de Charfet, p. 9.

(6) Un témoin en serait l'écriteau en turc, lettres latines (donc postérieur à la réforme d'Ata Turk) qui était au dessus de la porte du Dayr al-Zaʿfarān, près de Mardīn, au moins jusqu'en 1956.

Rien ne s'oppose donc à ce qu'un Syrien occidental orthodoxe de Mossoul ait ramassé à droite et à gauche les morceaux d'époques diverses qui composent l'*Histoire des patriarches nestoriens*. Nous avons vu plus haut qu'un exemplaire de Ṣlīwa (qui fournit les §§ II-LXXXI) se trouvait chez les Syriens orthodoxes de Mossoul avant 1831 (et chez les Chaldéens après 1870); et même si l'auteur n'avait pas les documents originaux pour les §§ LXXXI et CV, la *Bibliotheca Orientalis* d'Assémani était à Mossoul, à la Délégation Apostolique, avant 1870. Le reste était de l'histoire contemporaine connue de tous.

Le titre du traité tel qu'il est gardé par le copiste syrien orthodoxe de B: *Statistique de l'histoire des patriarches du nestorianisme*, nous fait penser à d'autres *statistiques* qui fleurirent une ou deux décennies plus tard (1). Il serait injuste de mettre notre anonyme

(1) *A.C.*, II, p. 525-526, et *Le ms. ar. 52 de la B.O. de l'U.S.J.*, *al-Machriq* (Beyrouth), 1966, p. 261-264. — D'un genre intermédiaire serait le petit livre arabe (15 pages) rapporté de Nisibe par M. F. von Oppenheim (*Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, II, Berlin, 1900, p. 30, avec le résumé de l'analyse donnée par E. Sachau dans une lettre du 15/2/1895) et qui se trouve aujourd'hui au Max Freiher Von Oppenheim Stiftung, Orientalische Seminar, de l'Université de Cologne. Cet opuscule se présente comme une copie de 1891 d'une « histoire ancienne » allant de 589/590 (et non pas 1589 comme l'a lu Sachau) à 1694/1695 A.D. Six auteurs sont cités, dont quatre inconnus: Bazḫia (?) de Kafar Tūṯ, Samuel de Kawkab, Moïse de Rā's al-'Ayn et Nāḥūm de Tabyāṯa. Les deux autres sont le chammas Šim'ūn de Nisibe (fin Xe s.?) et le prêtre 'Īsā bar Malké al-Ḥarīnī (vers 1550?), cf. Barsaum, *Lu'lu'*[2] p. 443-444 et notes; Mgr Barsaum ne dit pas où lui même a vu cette compilation. E. Sachau en avait commencé une traduction (jusqu'en 1540) restée inédite dans la collection Von Oppenheim. — La première moitié du texte est du genre « *statistique inédite* » et aussi mirobolante, divisant la Mésopotamie du Nord en cinq districts chrétiens avec le nombre supposé d'évêques, de couvents, de moines et de fidèles, tout ceci à des dates non précisées du passé. La seconde partie (p. 7-16) entre dans les détails « historiques » à propos du cinquième district, Mardin et environs (avec une retombée dans la statistique p. 12-13). Eclipses, épidémies, vexations de pachas, famines, etc. son accolées d'une date, qu'il faudrait évidemment vérifier. Notons (p. 13) en 1900 G. = 1590 A.D., sous le patriarche 'Abd Allāh de Mydiāt (que Barsaum, *Hist. du Ṭūr 'Abdīn*, p. 255, met à partir de 1628?), le passage à l'Islam de certains villages; on raconte (p. 13-14) comment une insurrection des Nestoriens en 1635 se termina par la reconnaissance officielle (?) par firman exceptionnel (?) de l'autonomie du royaume de Mār Šim'ūn, dont les limites sont décrites. Cet état de choses aurait duré 120 ans, donc

dans le même sac que ces fatras, mais il serait exagéré également de le ranger parmi les sources « d'importance considérable » (1) qu'il faudra désormais citer. Probablement vaut-il mieux le laisser dormir, avec la liste de S. Guriel (2), dans les limbes des essais touchants mais malhabiles.

Beyrouth

J.-M. Fiey O.P.

jusque 1745 (ce qui date cette notice?). Comparer avec le rapport d'Elie VIII en 1610 (*Genuinae Relationes*, p. 108-109 et 113-114). Le copiste ajoute une famine de 1880. — Si cet opuscule (ou seulement les pages « historiques ») devait être publié, il faudrait l'accompagner d'une critique serrée pour ne pas grossir la collection déjà trop fournie de documents douteux de ce genre. — Je remercie le Professeur E. Gräf, directeur de la collection Von Oppenheim qui a bien voulu envoyer à l'Institut de la D.M.G. de Beyrouth photocopie de l'ouvrage, de la traduction de Sachau et de la lettre du même citée plus haut. Je remercie les directeurs successifs de l'Institut, Dr S. Wild, et Dr P. Bachmann qui ont bien voulu faire rechercher ce document et m'en permettre l'utilisation.

(1) *Symposium* p. 533.

(2) Critique de Tisserant, col. 261.

ΘΕΟΣ ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΟΣ
bei Johannes Chrysostomus

Nach W. Eltester ist Johannes Chrysostomus « der beliebteste Prediger der Ostkirche » und « zugleich einer der Klassiker der griechischen Sprache und Literatur in ihrer Nachblüte sowie eine der anziehendsten Persönlichkeiten unter den Kirchenvätern » (1). In seinem Denken nimmt der Begriff der « φιλανθρωπία Gottes » einen so zentralen Platz ein, daß wir meinen, hier etwa den Schlüssel zur Erfassung seines Gottesbildes und seines christlichen Existenzverständnisses finden zu können. Wir haben uns daher die Aufgabe gestellt, die Werke Chrysostomus' auf diesen Begriff hin zu untersuchen (2).

Zur Geschichte der Wortgruppe φιλανθρωπ-

Nach U. Luck, der die Ergebnisse der Forschung über diese Wortgruppe von den Anfängen bis in die Zeit der alten Kirche

(1) W. Eltester, *Chrysostomus RGG* I, Tübingen 1957, S. 1818.
Ausgaben: S. Joannis Chrysostomi opera omnia, (B. de Montfaucon), 13 Bde, 1718 bis 1738 (PG 47-64; Matthäus-Kommentar von F. Field). *Sources Chrét.*, 1947 ff. Deutsche Übers.: BKV², 8 Bde, Kempten 1915 bis 1936.
Lexika: W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin ⁵1963; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford ²1968; H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968; H. Menge, *Langenscheidts Großwörterbuch Griechisch-Deutsch*, Berlin ²²1973; L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Roma ¹³1959; *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. v. G. Kittel, fortges. v. G. Friedrich, Stuttgart 1933 ff. (= *ThW*); F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris ²1931.

(2) « In der Sprache und Begriffswelt des hl. Chrysostomus nimmt der Terminus eine sehr bedeutende Stelle ein ». G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953, S. 75, Anm. 3.

zusammengefaßt hat (1), läßt sich das Vorkommen des Wortes φιλανθρωπία im Griechentum bis ins 5. Jh. v. Chr. zurückverfolgen: es ist der griechisch-hellenistischen Welt bekannt und wird von Plato gebraucht; von der Vulgärethik aus, die es verwendet, findet es Eingang in die philosophische Ethik. Im mittleren Platonismus und in der Kaiserzeit gewinnt das Wort noch an Bedeutung und ist Mittelpunkt des Denkens und Handelns bei Julian Apostata.

Wir begegnen der Wortgruppe in der griechischen Überlieferung, in der Septuaginta, im Aristeasbrief, bei Josephus und Philo.

Im N.T. tritt sie — theologisch relevant — einzig in *Tit.* 3,4 auf, sonst aber, und das « wie am Rande », nur in *Apg.* 27,3 und 28,2.

Das relativ seltene Vorkommen der Wortgruppe im neutestamentlichen Schrifttum wird von L. R. Stachowiak auf deren Verflochtenheit « mit dem gesamten Lebensstil des damaligen Heidentums » und auf den eigentlich heidnisch-religiösen Inhalt von φιλανθρωπία, der in allen Entwicklungsphasen des Wortes vorhanden war, zurückgeführt. (Verlangte doch Kaiser Julian Apostata bei seinem Versuch einer heidnischen Restauration von seinen Priestern die Tugend der Menschenliebe « als Gegenstück der christlichen Liebe ».) (2)

Auch im neben- und nachneutestamentlichen Schrifttum der alten Kirche ist eine gewisse Reserve gegenüber einem breiteren Gebrauch der Wortgruppe innerhalb des Christlichen zu beobachten. Doch nennt *Act. Thom.* 170 Jesus φιλάνθρωπος. Erst bei Clemens Alex. und Origenes scheint diese Zurückhaltung überwunden zu sein.

Für die von U. Luck nicht erfaßte Zeit finden wir bei H. Hunger (3) einige Bemerkungen über den Gebrauch des Wortes bei Origenes und Eusebius und in den kaiserzeitlichen und spätantiken Jahrhunderten (S. 8). G. Downey (4) folgend, weist er

(1) U. Luck, φιλανθρωπία, φιλάνθρωπος *ThW* 9 (1973) 107-111 (mit einschlägiger Literatur). Vgl. ferner: Bauer, S. 1698; Lampe, S. 1475 f.; Liddell und Scott, S. 1932. Suppl. 147; Menge, S. 727 f.; Zorell, S. 1402.

(2) L. R. Stachowiak, *Chrestotes*, Freiburg 1957, S. 76.

(3) H. Hunger, *Φιλανθρωπία. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites. Anzeiger d. Österr. Akad. d. Wiss.* (Phil.-Hist. Klasse), 100 (1963) 1-20, insbes. 8 f.

(4) G. Downey, *Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ, Historia* 4 (1955) 199-208.

« auf das häufige Vorkommen des Terminus in liturgischen Texten, überwiegend des 4. Jh.s » und in « der hagiographischen Literatur » hin. Er wird in der *Vita S. Porphyrii Gazensis* von Markos Diakonos (5. Jh.) vielfach verwendet und das ἐν ὀνόματι τοῦ Θεοῦ τοῦ ἐλεήμονος καὶ φιλανθρωπία ist eine « stehende Formel » fast aller Formulare « in den byzantinisch-arabischen Papyrus-Protokollen des späten 7. und 8. Jh.s ».

Die Bedeutung der Wortgruppe φιλανθρωπ- war im Griechentum ursprünglich « in umfassendem Sinne ein freundliches Verhalten » (Luck, S. 107). Es kann aber nicht genug betont werden, daß φιλάνθρωπος « zunächst nicht die Eigenschaft eines ἄνθρωπος sondern eines außerhalb der menschlichen Sphäre stehenden Wesens » ist (Hunger, S. 2). So besaß φιλανθρωπία im Gegensatz zu χρηστότης, « von Anfang an auch einen religiösen Charakter. Selbst ihre ursprünglichste Bedeutung scheint nicht Freundlichkeit der Menschen zueinander, sondern die Zuneigung der Götter zu den Menschen gewesen zu sein » (Stachowiak, S. 74 f.). Gerade in den ältesten uns erhaltenen « Belegen werden Götter als φιλάνθρωποι bezeichnet » (Luck, S. 108). Die Anwendung auf andere, das menschliche Maß überragende Persönlichkeiten setzt eine Ausweitung des Wortsinns der Termini voraus. Vor allem bezeichnen sie die Tugend des über den Menschen stehenden Kaisers, doch werden auch die Statthalter, der Praefectus Praetorio oder der Dux — wohl als Stellvertreter des Kaisers — von den Untertanen mit φιλανθρωπότατος angeredet. Sie kommt also jenen Autoritäten zu, die zwischen der Gottheit und den Menschen stehen ». « Wie im hellenistischen Ägypten » scheint die φιλανθρωπία « des Beamten » als « ein Medium der φιλανθρωπία des Herrschers » betrachtet worden zu sein (Hunger, S. 9). Schließlich wird dann die Wortgruppe « auf den ganzen Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen » angewendet, wobei allerdings die Bedeutung wohlwollender Herablassung zumeist noch lebendig ist. Eine genaue Definition ist ebenso schwer zu geben wie eine glatte Übersetzung. Die Bedeutung reicht von *Gastfreundlichkeit* und *gastfrei* bis zur *Milde* im Strafen und *Hilfe* in Nöten. Auf Einrichtungen, Dinge und Tiere bezogen hat die Wortgruppe dann den Sinn *nützlich* für die Menschen: die φιλανθρωπία der Landwirtschaft ist ihre *Nützlichkeit*. In diesem Sinne können auch Tiere φιλάνθρωποι sein. Τὰ φιλάνθρωπα sind die königlichen Erlässe bzw. die *Rechte* und *Privilegien*, die durch sie gewährt werden. Ganz abgeflacht

ist das Wort in der Bedeutung von *Trinkgeld, Geschenk* » (LUCK, S. 107 f.).

Innerhalb des Christlichen wird φιλανθρωπ- schrittweise « auf Gott und sein Handeln, auf Jesus Christus und auf das Verhalten der Christen angewandt » (LUCK, S. 111). Die byzantinischen Hymnen kennen « die φιλανθρωπία der Theotokos, der Vermittlerin (μεσῖτις) der göttlichen Gnade ». Auch der ein Wunder wirkende Heilige wird als der Vermittler der φιλανθρωπία Gottes betrachtet (HUNGER, S. 9).

DIE WORTGRUPPE φ ι λ α ν θ ρ ω π - BEI CHRYSOSTOMUS

Um die Grundhaltung Gottes dem Menschen gegenüber zu bezeichnen, verwendet Chrysostomus neben den Termini φιλέω (1), ἀγαπάω (2) und ἐράω (3) mit Vorliebe die Termini φιλανθρωπία, φιλάνθρωπος und (selten) φιλανθρωπεύομαι (4).

Φ ι λ α ν θ ρ ω π ί α (substantivisch): φιλ. Θεοῦ in Mt h. 71,4 (58,666); de Lazaro 2,6 (48,990); ad pop. Antioch. 20,5 (49,205); daemones non gubernare mundum 1,3 (49,248); de diab. tent. 2,6 (49,264); de poenit. 3,4 (49,297.299); ταχὺς εἰς φιλανθρωπίαν de poenit. 7,2 (49,325); 7,3 (49,327); 8,4 (49,343); de cruce et latrone 2,2 (49,413); de laudibus s. Pauli 5 (50,498); h. post

(1) Φιλεῖ σε in AA h. 36,3 (60,262); σε φιλοῦντι in 2 Cor h. 4,6 (61, 426); φιλίας de poenit. 3,4 (49,299); φιλήσας in Rom h. 9,3 (60,471); μᾶλλον φιλεῖ de incomprehens. Dei nat. 5,7 (48,747); in Ps 145, n. 6 (55,526). — Zu φιλέω: G. STÄHLIN, *ThW* 9 (1973) 112 ff.

(2) ἡ ἀγάπη τοῦ Θ. in Eph h. 9,4 (62,74); in Rom h. 9,3 (60,471); in Gen h. 27,1 (53,241); ἀγάπην, ἀγαπήσαντα in Gen h. 34,5 (53,319); ἠγάπησεν in Mt h. 19,7 (57,283); τὴν σφοδρὰν ἀγάπην τοῦ Θ. in Mt h. 67,4 (58, 637); in 1 Thes h. 9,4 (62,451). — Zu: ἀγαπάω: G. QUELL – E. STAUFFER, *ThW* 1 (1933) 20-55.

(3) ὁ τῆς γῆς Δεσπότης... σφόδρα ἡμῶν ἐρᾷ in Mt h. 76,4 (58,700); οὐδὲ... παύεται ἡμῶν ἐρῶν in Rom h. 5,7 (60,432). — Im vorbiblischen Griechisch ist ἐρᾶν « das leidenschaftliche Lieben, das den anderen für sich begehrt », φιλεῖν « die Neigung, die fürsorgliche Liebe. Nichts von der Gewalt und dem Zauber des ἐρᾶν, kaum etwas von der Wärme des φιλεῖν empfindet der Grieche bei dem Worte ἀγαπᾶν ... Die Bedeutung ist blaß und schwankend ». E. STAUFFER, *ThW* 1 (1933) 34, 36.

(4) Wir ziehen es vor — nicht zuletzt aus drucktechnischen Gründen — das Verzeichnis der Stellen dieser Wortgruppe gleich im Text zu belassen, statt es in die Anmerkungen zu verweisen.

terrae motum (50,714); h. in Mt 18,23 ff., n. 6.7 (51,27); h. in Mt 7,14 n. 3 (51,44); non esse desperandum 2.3 (51,366); de chananaea 11 (52,458); ad eos qui scand. sunt 7 (52,496) und 8 (52,498); in Gen h. 17,5 (53,140); 17,10 (53,148); 19,2 (53,160.161); 20,3 (53,171); 27,1 (53,240.241); 27,5.6 (53,247); 28,2.3 (53,253.254.255); 34,5 (53,319); 44,4 (54,410); 49,3 (54,447); in Ps 5, n. 4 (55,66); 6, n. 2.3 (55, 73-75); 116 (55,327); 129, n. 1 (55, 374); n. 3 (55,376.377); 137, n. 1 (55,408); 142, n. 2 (55,449); πάντα γὰρ ἀπὸ φιλανθρωπίας ἐργάζεται 144, n. 3 (55,468); de prophetiarum obsc. 1,7 (56,175); in Mt h. 19,5.6 (57,280.281); 22,6 (57,308); in Jo h. 10,1 (59,74); 28,1 (59,161.162); 64,2 (59,356); in AA h. 1,7 (60,23); 36,3 (60,262); in 1 Cor h. 7,1 (61,55); 23,5 (61,195); in 2 Cor h. 22,3 (61,552); in Eph h. 4,3 (62,35); 5,1 (62,37); in 1 Thes h. 9,5 (62,454); in Philem h. 1,3 (62,708); 3,2 (62,717); in Hebr h. 9,4 (63,80).

Φ ι λ ά ν θ ρ ω π ο ς (adjektivisch): φιλ. γὰρ ὁ Θεὸς in 1 Cor h. 23,5 (61,195); ad Th. lapsum 1,6 (47,284); σφόδρα φιλάνθρωπος de virg. 32 (48,555); de incomprehens. 2,7 (48,718); de b. Philog. 6,4 (48,754); de Lazaro 4,4 (48,1012); 7,2 (48,1046.1047); ad pop. Antioch. 3,6 (49,56); 11,5 (49,126); 14,4 (49,149); de diab. tent. 2,6 (49,263 f.); de poenit. 1,3 (49,282); 2,3 (49,289); 3,4 (49,298); 8,2 (49,339); h. in Mt 7,14 n. 3 (51,44); peccata fr. non evulganda 5 (51,358); non esse desperandum 8 (51,372); in Gen h. 10,1 (53,82); 27,1 (53,239); 27,6 (53,247); 31,6 (53,281); in Ps 7, n. 10 (55,96); 113, n. 11 (55,310); 144, n. 1 (55,465); in Mt h. 19,5 (57,280); in Jo h. 28,1 (59,162); 64,2 (59,356); 73,3 (59,398); in AA h. 1,7 (60,23); 36,3 (60,262); in 1 Cor h. 8,4 (61,73); in 2 Cor h. 22,3 (61,552); in Eph. h. 4,4 (62,35); in Philem h. 3,2 (62,717).

Φ ι λ α ν θ ρ ω π ε ύ ο μ α ι (verbal): φιλανθρωπεύεται (ἡμαρτηκότας) in Gen h. 28,3 (53,255); in Philem h. 3,2 (62,716); in Hebr h. 3,6 (63,36).

Noch seltener d a s s u b s t a n t i v i e r t e A d j e k t i v: τοῦ Θεοῦ... τὸ φιλάνθρωπον in Ps 5, n. 4 (55,66).

Chrysostomus wendet die Wortgruppe ohne Bedenken sowohl auf C h r i s t u s als auch auf die M e n s c h e n an.

Für C h r i s t u s ist es evident, denn die meisten der Homilien des Kirchenvaters enden mit einem χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: um mit dem Zyklus De incomprehensibili Dei natura zu beginnen: 1,7 (48,710); 3,7 (48,728); 4,6 (48,736); 5,7 (48,748); 6,4 (48,756); 7,7 (48,768); 8,6 (48,778); 10,7 (48,796); 11,4 (48,802); 12,5 (48,812) und mit De Eleazaro et septem pueris zu schließen: 5 (63,524). Aber nicht nur im Epilog: z. B. τοῦ Χριστοῦ, τοῦ πράου καὶ φιλανθρώπου de compunctione ad Demetr. 1,10 (47,410); daß uns die körperliche Schwäche bei der Einhaltung der wesentlichen Gebote nicht hindern kann, ist τῆς τοῦ Χριστοῦ φ. ἔργον ad pop. Antioch. 20,1

(49,198); Ἀκούω ἐγώ, ὅτι ἐσταυρώθε ὁ Χριστὸς, καὶ τὴν φ. εὐθέως θαυμάζω in 1 Cor h. 7,1 (61,55).

Von den Menschen: ὁ περὶ τοὺς πλησίον ἥμερος καὶ φιλάνθρωπος ... οὐ κατακρίνεται πατέρα καλῶν τὸν Θεὸν h. in Mt 7,14 n. 3 (51,45); βούλομαι δὲ καὶ φιλανθρωπίᾳ τὸν ζῆλον ὑμᾶς κεράσαι in Gen s. 9,1 (54,621); ὅτι ἀνθρώπινον πρᾶγμα καλοῦμεν, τὸ ἐλέου γέμον καὶ φιλανθρωπίας in 1 Cor h. 9,4 (61,80 f.); durch das Schwenken der Ölzweige will man den Königen ihre φ. in Erinnerung bringen: De incomprehens. Dei nat. 3,7 (48,726); τῶν ἀρχόντων ... φιλανθρωπίας τυχεῖν pec. fratrum non evulg. 5 (51,358); man erhebe die Hände zum Gebet erst, nachdem man sie durch Almosen, φιλανθρωπίᾳ, gereinigt hat: In Ps 140, n. 3 (55,431); εἰς ἑτέρους φιλανθρωπίας in Jo h. 7,2 (59,65); anders als die Witwe in 1 *Kg* 17,7 ff. werden wir nicht φιλάνθρωποι, obwohl unsere Scheunen übervoll sind und es nicht nur ein Prophet ist, der uns anbettelt, sondern der Herr der Propheten selbst: in 2 Cor h. 19,4 (61,534).

Wir übersetzen die Wortgruppe mit « Menschenfreundlichkeit, –liebe », « menschenfreundlich, –liebend » und « sich gütig zeigen ». Das Gegenteil der φιλανθρωπία wäre die Haltung jemandes, der ἀπηνής: unfreundlich, hart, unerbittlich, ferner ὠμός: roh, wild, hart, streng, gefühllos, unbarmherzig, schonungslos oder auch ἀπάνθρωπος: unmenschlich, ist. (1)

Οὐχ ὅτι ἀπηνὴς, οὐδ' ὅτι ὠμὸς ὁ Δεσπότης ἡμῶν· καὶ γὰρ σφόδρα ἐστὶν ἥμερος καὶ φιλάνθρωπος de virg. 32 (48,555); Ἀπάνθρωπος εἶ καὶ ὠμὸς καὶ ἀνηλεὴς in 1 Tim 5,9 n. 16 (51,336); ὠμότητος καὶ ἀπανθρωπίας, in Mt h. 19,1 (57,275); ὠμότητος in Philem h. 3,2 (62,718). — Auch der Mensch wird erst Mensch, wenn sein Handeln « voll Erbarmen und Menschenfreundlichkeit ist » (ἐλέου γέμον καὶ φιλανθρωπίας) und wir pflegen das Spezifische des Menschlichen ἀπὸ τοῦ ἐλεεῖν zu folgern; das Tierische ἀπὸ τοῦ ἐναντίου in 1 Cor h. 9,4 (61,80 f.). Οὐ δύναται γὰρ Πατέρα καλεῖν τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν ὁ τὴν γνώμην ἔχων θηριώδη καὶ ἀπάνθρωπον h. in Mt 7,14 n. 3 (51,44). Die Brüder Josephs bezichtigten sich selbst τῆς ἀπανθρωπίας καὶ τῆς ὠμότητος in Gen h. 64,2 (54,550); ἀπανθρωπία de poenit. 7,7 (49,335); ἀπάνθρωπε καὶ ὠμὲ καὶ παμπόνηρε de Lazaro 2,6 (48,990). — Zu ἀπάνθρωπος: « ... der menschenleere, öde Platz ist zugleich unheimlich, 'menschenfeindlich' » (HUNGER, a.a.O., S. 3).

(1) Die drei neutestamentlichen Stellen *Apg* 27,3; 28,2 (φιλανθρωπία) und *Tit* 3,4 (φιλανθρώπως) werden von ZORELL, Sp. 1402, mit benevolus hominum amor, humanitas, benignitas, cui opp. severitas, crudelitas wiedergegeben. Vgl. BAUER, S. 1698; LAMPE, S. 1475 f.; ROCCI, S. 1956; MENGE, S. 727 f.

Welchen Wortinhalt hat φιλανθρωπία nun bei Chrysostomus (1)?

In seinem Kommentar zum 1. Timotheusbrief (1 *Tim* 1,15) sagt er, Christus wolle nicht, daß jene, die nach (Erlangung) der Taufgnade wieder gefallen sind, am eigenen Heil verzweifeln; sie werden vielmehr dazu angeleitet, sich beim Seelenarzt die Arzneien der Vergebung zu erbitten. In diesem Kontext legt Chrysostomus nun seine διδασκαλία φιλανθρωπίας vor (2), in der wir einen wichtigen Hinweis darauf finden, was er unter φιλανθρωπία primär versteht:

> « Er [Paulus] will nämlich, daß wir den Schuldigen gegenüber milde seien, daß wir denen, die sich gegen uns verfehlt haben, nichts nachtragen, daß wir durch die von uns gewährte Verzeihung uns selbst die Vergebung verschaffen und auf diese Weise das Maß der φιλανθρωπία [Gottes, das wir uns gegenüber angewendet sehen möchten], selbst bestimmen » (3).

So haben wir schon einen der Grundzüge der φιλανθρωπία im Verständnis Chrysostomus' festgestellt: das Mildesein, Nichts-Nachtragen, Verzeihen — etwas, das uns, wenn es von Gott ausgesagt wird, mehr in Staunen versetzen müßte, als seine Wunder (4).

Wenn wir die φιλανθρωπία jedoch von allen Seiten beleuchten wollen, werden wir nicht darauf verzichten können, auch die anderen Termini heranzuziehen, die Chrysostomus verwendet, um die Haltung Gottes dem Menschen gegenüber auszudrücken; erst durch eine so vervollständigte Schau wird es möglich sein, das zu erfassen, was Chrysostomus unter dem Terminus φιλανθρωπία versteht.

Dabei müssen wir uns aber vor Augen halten, daß man Methoden, die anderswo zur exakten Bestimmung des Wortinhaltes theologisch relevanter Wörter zweckdienlich sein mögen, in der Chrysostomus-Forschung nicht ohne Bedenken anwenden kann.

(1) J. Kabiersch, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropie bei dem Kaiser Julian, Klass. Philologische Studien* 21 (1960), S. 72, fand, daß Libanius (Chrysostomus' Lehrer!) in seiner im Jahre 386 vor Theodosius gehaltenen 45. Rede (De vinctis) die Gefangenenfürsorge Philanthropie nennt.

(2) H. in Mt 7,14 n. 5 (51,47).

(3) H. in Mt 7,14 n. 5 (51,47).

(4) In Hebr h. 3,6 (63,36).

Wenn sich etwa die Herausgeber und mit ihnen die Autoren der einzelnen Artikel des Theologischen Wörterbuches des Neuen Testamentes vorgenommen haben, den genauen Sinn aller theologisch bedeutsamen Wörter des Neuen Testamentes aufzuschlüsseln, indem sie diese in den grammatikalischen, sprach- und ideengeschichtlichen Zusammenhang hineinversetzen, um so zu deren eigentlicher Bedeutung zu gelangen; und wenn C. Spicq anläßlich der Behandlung eines Themas, das dem unseren sehr ähnlich ist, einmal mit Bedauern feststellt, daß die in der Hl. Schrift « häufig gebrauchten » Termini χρηστότης, πραΰτης, ἠπιότης, ἐπιείκεια, gewöhnlich sehr verschieden wiedergegeben werden, « sans que l'on voie bien à quelle nuance de bonté ou de douceur chacun de ces termes se réfère », und deswegen verlangt, daß man deren genauen Sinn aufdecke [1], so mag sich eine solche Arbeitsweise gut für die Hl. Schrift oder etwa noch für den einen oder anderen Autor aus der christlichen Frühgeschichte eignen — bei Chrysostomus würde sie uns aber kaum bis zum Wahrheitskern führen. Dazu gebraucht er seine Termini nämlich zu oft ziemlich wahllos, unreflektiert, unkontrolliert, rednerisch sprudelnd. Während man ihn selbst nie ernst genug nehmen kann, darf man wahrlich nicht jedem seiner Termini oder Sätze zu großes Gewicht beilegen. Wenn man das von Chrysostomus letztlich Gemeinte in den Griff bekommen will, darf man sich nicht dazu verleiten lassen, eine wortkritische Analyse seiner einzelnen Sätze oder Wörter anzustellen, sondern muß den Blick durch diese hindurch auf ihn als Ganzen richten, weil es sich bei Chrysostomus ja um einen volkstümlichen Redner handelt, dem es weniger darauf ankommt, einen bestimmten Terminus wissenschaftlich exakt zu gebrauchen, als darauf, eine von ihm gewollte Haltung im Hörer zu bewirken und deren Realisierung im praktischen Leben zu erreichen. Dabei zieht er — wohl unbewußt — eine Anhäufung von Termini dem reflektierten, exakten Gebrauch eines bestimmten, in seiner Bedeutung scharf abgegrenzten Wortes vor.

Kurz gesagt: Es würde zu keinem wissenschaftlich einwandfreien Ergebnis führen — wir sprechen dieser Vorgangsweise

(1) C. Spicq, *Benignité, mansuétude, douceur, clémence*, *RevBibl* 54 (1947) 321; er setzt fort: « Ils ont cependant une signification précise et même technique qu'il est aisé de dégager, et qu'il importe de consacrer, ces vocables étant de ceux auxquels les LXX et les auteurs du NT ont donné une acception particulière par rapport à l'usage profane ».

zwar nicht jeden Nutzen ab — wollte man sich bei den von Chrysostomus gebrauchten Termini (ausgenommen die mit einer streng dogmatischen Relevanz) zu sehr darum bemühen, deren « signification précise et même technique » [1] zu erfassen. Man muß es bei einem allgemeinen, volkstümlichen Gebrauchssinn bewenden lassen, der im 4. Jh. sicher schon fließend war und daher keine festen Bedeutungskonturen zu ziehen erlaubt.

Wenn wir herausfinden wollen, wie Chrysostomus das Verhalten Gottes zum Menschen, das er vorzugsweise mit φιλανθρωπία, daneben aber auch mit vielen anderen Bezeichnungen auszudrücken sucht, letztlich sieht, werden wir uns daher damit begnügen müssen, den primären, augenfälligen Wortsinn dieser einzelnen Termini zu nehmen — ohne jeden in sich zu überfordern — und alle in einer Sinnlinie zusammengefaßt zu betrachten und zu verstehen. Gott ist nach Chrysostomus das, was jeder dieser Termini besagt, aber nicht nur das. Ein Terminus verhilft uns zum besseren Verständnis des anderen, korrigiert ihn, füllt ihn aus, indem er ihn abgrenzt oder ausweitet. Chrysostomus zieht es vor, uns durch viele Termini das eine zu sagen, das eine einzuhämmern, statt auf einem Terminus zu insistieren, alles in diesen hineinlegen bzw. alles aus diesem herausholen zu wollen. Die vielen Termini sollen uns eben lehren, was in dem einen, nämlich φιλανθρωπία, enthalten ist. Jeder in sich ist sinnvoll, doch sind sie nicht ohne Beziehung zueinander. In einem Punkt kreuzen sie sich, decken sie sich — und das ist eben die Grundhaltung Gottes dem Menschen gegenüber. Zum Erfassen dieses « Brennpunktes », den er mit einem einzigen, alle anderen Termini nicht nur nicht ausschließenden, sondern vielmehr ver-einigenden Hauptterminus φιλανθρωπία benennt, will uns Chrysostomus bringen, indem er jene Termini anführt, die sich zu diesem Hauptterminus eben so verhalten wie Strahlen zu einem Brennpunkt.

Es scheint von Nutzen zu sein, die G e b r a u c h s v e r w a n d t s c h a f t der Wortgruppe φιλανθρωπ- mit anderen ähnlichen Termini noch gründlicher zu belegen.

Chrysostomus selbst verbindet sie am häufigsten mit der ἔλεος- Gruppe, so daß man leicht den Eindruck der Synonymie bekommt, oder daß ἔλεος eben die Hauptkomponente der φιλανθρωπία ist. Ἐὰν ἄξια ἐλέους πράττωμεν, ἐὰν ἄξια φιλανθρωπίας

[1] Ebd.

τῆς παρ'αὐτοῦ, ἐλεήσει ἡμᾶς ὁ Θ. in 1 Thes. h. 9,5 (62,454); τὸν ἐλεήμονα καὶ φιλάνθρωπον in Eutropium 5 (52,396); ἐλέους καὶ φιλανθρωπίας de incomprehens. Dei nat. 3,7 (48,726); in Ps 6, n. 2 (55,73); in Ps 129, n. 1 (55,374); in Ps 137, n. 1 (55,408); ὅτι ἀνθρώπινον πρᾶγμα καλοῦμεν, τὸ ἐλέου γέμον καὶ φιλανθρωπίας in 1 Cor h. 9,4 (61,80 f.); ἵνα... παρὰ τοῦ Δεσπότου τὸν πολὺν ἔλεον ἐπισπασώμεθα, ἵνα ... φιλανθρωπίας ἐπιτύχωμεν de Lazaro 2,6 (48,990); φιλανθρωπίας μέμνησαι νῦν καὶ ἐλέου καὶ συγγνώμης ebd. Gott habe selbst mit dem Schöpfungswerk die menschliche Natur bei weitem nicht so sehr an sich gezogen wie τῷ ἐλέῳ καὶ τῇ φ.· τοῦτο μὲν γὰρ σοφίας ἔργον καὶ δυνάμεως καὶ ἀγαθότητος in 2 Tim h. 6,3 (62,633); ebd., 632 f., wird ἐλεεῖν selbst weiter mit οἰκτείρειν verbunden; πραότητα καὶ ἐπιείκειαν τοῦ φ. Θ. ad pop. Antioch. 14,4 (49,149). — Den *Ps* 5,8: *Ich aber, dank deiner unermeßlichen Huld, ich darf betreten dein Haus,* wendet Chrys. auf die Kirche an, die spricht: Διὰ τὴν πολλὴν φ., διὰ τὴν ἄφατον ἀγαθότητα ἐσώθην in Ps 5, n. 4 (55,66) [LXX: ἐν τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους]. — Weiters: τὸν ἥμερον καὶ φ. ἡμῶν Δεσπότην, τὸν εὔσπλαγχνον in Gen h. 31,6 (53,281); εὐχαριστήσωμεν τῷ φ. Θ. καὶ τῆς κηδεμονίας αὐτὸν ἀμειψώμεθα ἀμοιβὴν ἡμᾶς ὠφελοῦσαν πάλιν ad pop. Antioch. 11,5 (49,126). — C. SPICQ sagt zu h. 2 de Lazaro 6 (48,990): « Chrysostome emploiera φιλοστοργία, au sens de clémente bonté, synonyme de φιλανθρωπία », *RevBibl* 62 (1955) 510.

Diese Verwandtschaft wurde von der Forschung auch anderswo festgestellt. Nach R. BULTMANN kann ἐλεεῖν mit οἰκτίρειν « par gebraucht werden », *ThW* 2 (1935) 474, « gleichbedeutend sein », ebd., 5 (1954) 161; σπλάγχνα und οἰκτιρμοί (*Phil* 2,1) bilden « offenbar ein Hendiadyoin: 'herzliches Mitgefühl' », ebd., 163. — F. HAUCK findet (bei PLATO, Resp. VIII, 566 e), daß πραΰς als Synonym neben ἵλεος steht... als Freundeseigenschaft neben ἥμερος und συγγνωμονικός, *ThW* 6 (1959) 645. Die πραΰτης « steht neben der das harte Recht mildernden ἐπιείκεια, der φιλανθρωπία, der das Ungemach langmütig duldenden ἀνεξικακία », ebd., S. 646. — Nach U. LUCK stehen πρᾶος und φιλάνθρωπος, χρηστότης und φιλανθρωπία « häufig beieinander » und φιλανθρωπία hat « konkret die Bedeutung von clementia », *ThW* 9 (1973) 108 ff. Derselbe bringt, ebd., S. 110, Belege von PHILO: « Die ganze Gesetzgebung ist erfüllt von Vorschriften zur Übung von ἔλεος und φιλανθρωπία... Gott selbst ist in seinem Wirken durch und am Menschen von ἡμερότης und φιλανθρωπία bestimmt ». — « Milde des Herrschers ist χρηστότης und zwar gepaart mit φιλανθρωπία und πρόνοια τοῦ κοινοῦ (Dio C 73,5,2) » und « Ciceros χρηστότης καὶ φιλανθρωπία war nach Plutarch, Comparatio Demosthenis cum Cicerone 3 (I, 887 d), durch seine Reinheit vom Laster der Geldgier gekennzeichnet »: K. WEIß, *ThW* 9 (1973) 478. — H. HUNGER stellt fest, daß bei ARISTEIDES ἔλεος, εὔνοια, ἐπιείκεια, χάρις « wesentliche Bestandteile der φιλανθρωπία geworden sind », *Anzeiger der Österr. Akad. der Wiss.* (Phil.-

Hist. Klasse), 100 (1963) 8. — C. SPICQ macht in *RevBibl* 54 (1947) aufmerksam, wie (*Eph* 4,43; *Col.* 3,2) χρηστοί est associé à εὔσπλαγχνοι, χαριζόμενοι, ἠγαπημένοι, οἰκτιρμός, πραΰτης, μακροθυμία, S. 323, bei Philon ἐπιείκεια associé à ἥμερον, S. 335 und wie « Plutarque (non posse suav. viv. sec. Epic. 13,6), emploie ἐπιεικής... presque comme synonyme de ἤπιος », S. 332. Auf der S. 336 hebt er die Verbindung von ἐπιεικῶς καὶ φιλανθρώπως in 2 *Mac* 9,27 hervor; « même union de ἐπιείκεια et de φιλανθρωπία dans Polybe » (mit Stellen; auch von Philo und 3 *Mac* 3,15). « Il n'y a que dans la littérature profane que πραΰτης est associé à φιλανθρωπία ... Au contraire χρηστότης est uni à φιλανθρωπία dans *Tit* 3,4, comme χρηστός et φιλάνθρωπος par Plutarque, Symp. I, 1,4. Théodoret commente *Ps.* 51,11: ἀλλ' ὅτι καὶ χρηστόν, τουτέστι φιλάνθρωπον (PG 80,1257) », ebd., S. 328. — Und L. R. STACHOWIAK, *Chrestotes*, Freiburg 1957, S. 35 findet, daß an der Zeitwende ἐπιείκεια und φιλανθρωπία « zwei verwandte... Prädikate » seien.

Noch andere Verbindungen: ὅτι σύ, κύριε, χρηστὸς καὶ ἐπιεικὴς καὶ πολυέλεος (*Ps* 86,5; vgl. *Bar* 2,27; *Dan* 3,42). PLUTARCH, de communibus not. 32 (II,1075 e): φιλάνθρωπον καὶ κηδεμονικὸν... νοεῖσθαι τὸν Θεόν; für ihn sind die Götter εὐεργετικοὶ καὶ φιλάνθρωποι de stoicorum repugn. 38 (II, 1051 e). — *Diognetbrief* 9,2: τῆς ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ Θ., und JUSTIN, *Dial.* 47,5: ἡ γὰρ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία τοῦ Θ.

Überall also eine Verkettung der verschiedenen verwandten Termini mit der Wortgruppe φιλανθρωπ- und miteinander: wie ein Bund. Sie sind « de signification très voisine... voire même parfois interchangeable »; « il faut néanmoins garder à chaque terme sa nuance propre », C. SPICQ, *RevBibl* 54 (1947) 338.

Chrysostomus gibt uns keine D e f i n i t i o n der φιλανθρωπία Gottes. Was er darunter versteht, können wir teilweise aus den anderen, verwandten, von ihm für oder neben φιλανθρωπία gebrauchten Termini erschließen; ein volles Bild davon erhalten wir jedoch erst, wenn wir sehen, wie Chrysostomus — dem Vorgehen Gottes dem Menschen gegenüber gleichsam nachspürend — sie überall vorfindet, als das allem zugrundeliegende, entscheidende Prinzip des Heilshandelns Gottes am Menschen.

Wir haben einen « milden » [1], « fürsorglichen » [2], « barmher-

(1) ἥμερον in Gen h. 10,1 (53,82); σφόδρα ἐστὶν ἥμερος de virg. 32 (48,555); de Lazaro 7,2 (48,1046); ad pop. Antioch. 3,6 (49,56); de diab. tent. 2,6 (49,263); in Gen h. 31,6 (53,281); ἵλεων γενέσθαι καὶ ἥμερον de Anna 4,5 (54,666); in 2 Cor h. 4,6 (61,426: als Richter, 427); in Hebr. h. 7,3 (63,58).

(2) Κηδεμονικόν de Lazaro 7,2 (48,1047); 4,4 (48,1012); ad eos qui scand. sunt 5 (52,488); 8 (52,498); in Gen h. 28,3 (53,254); κηδεμονίας

zigen » [1], « wohlwollenden » [2] Herrn, der « zu allen gütig » [3], « gut » [4], « nachsichtig » [5], « mitleidig » [6], « voll Erbarmen » [7], « leicht zu versöhnen » [8], « zärtlich liebend » [9] und « schonungs-

---

ebd., Sp. 225; in Gen h. 40,3 (53,372); in Ps 137, n. 1 (55,408); κηδόμενος in Ps 145, n. 6 (55,526); in Is 6,1 h. 6,4 (56,140). — In 1 Cor h. 7,1 (61,55). — Κηδ. Christi: in 1 Cor h. 24,2 (61,200); Ὅτι προνοεῖ ad eos qui scand. sunt 8 (52,498); 7 (52,496); in Gen h. 27,1 (53,240); προνοίας ἀξιώσω in Gen h. 55,5 (54,486); 22,5 (53,192); in Ps 144, n. 1.2 (55,465 f.); de prophet. obscur. 1,7 (56,175); in Mt h. 22,6 (57,307). — Zu προνοέω, πρόνοια: J. BEHM *ThW* 4 (1942) 1004 ff.

(1) εὔσπλαγχνον in Gen h. 31,6 (53,281). — Τὸ ἄπειρον τῆς εὐσπλαγχνίας τοῦ Θ. ad Theod. lapsum 1,6 (47,284); σπλαγχνιζόμενος ὑπὲρ πατέρα de poenit. 8,4 (49,343); σπλαγχνισθεὶς (ad *Mt* 18,27) h. in Mt 18,23 ff., n. 6 (51,26). — Zu σπλάγχνον κτλ: H. KÖSTER, *ThW* 7 (1964) 548 ff.

(2) προσηνῆ de diab. tent. 2,6 (49,263); in Hebr h. 7,3 (63,58). Auch φιλοφρόνως daem. non gubern. mundum 1,2 (49,247); vgl. BAUER, S. 1704.

(3) χρηστός in Ps 144, n. 3 (55,468); de virg. 32 (48,555); de poenit. 7,2 (49,325); χρηστότητος h. in Mt 18,23 ff., n. 6 (51,27); πῶς πᾶσίν ἐστιν χρηστός in Ps 144, n. 3 (55,468); in AA h. 36,3 (60,262). — Τὸ χρηστὸν τοῦ Θ. in Eph h. 4,4 (62,35). — Zu χρηστός: L. R. STACHOWIAK, *Chrestotes*, Freiburg 1957; K. WEIß, *ThW* 9 (1973) 478 ff.

(4) ἀγαθός in AA h. 36,3 (60,262); de poenit. 7,2 (49,325); μόνος ἀγαθὸς de poenit. 8,4 (49,343); ἀγαθότητι h. in Mt 18,23 ff., n. 6 (51,27); h. in Mt 7,14 n. 3 (51,44); ad eos qui scand. sunt 7,8 (52,496.498); in Gen h. 19,2 (53,160); n. 4 (Sp. 163); 20,3 (53,171); τοῦ φιλανθρώπου Δεσπότου τὴν ἀγαθότητα in Gen h. 27,1 (53,239); 28,3 (53,254-255); 34,5 (53,319); 55,5 (54,486 f.); in 1 Cor h. 8,5 (61,73); in Eph h. 1,2 (62,13); 4,3 (62,35); in Philem h. 3,2 (62,717.718). — Zu ἀγαθός: W. GRUNDMANN, *ThW* 1 (1933) 10-16. W. WAGNER, *In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ἀγαθός von sich abgewiesen*, *ZNTW* 8 (1907) 143-161, gelangt zu folgendem Ergebnis: Jesus (*Mk* 10,18) habe « das Prädikat 'ἀγαθός' nicht im Sinne von 'sündenlos – vollkommen', sondern im Sinne von 'gütig – gnädig' für sich abgelehnt und Gott vorbehalten ».

(5) ἐπιεικής in AA h. 36,3 (60,262); de virg. 32 (48,555). — Zu ἐπιεικής: H. PREISKER, *ThW* 2 (1935) 585 f.

(6) ἐλεήμων de b. Philog. 6,4 (48,754); ἔλεος de chananaea 11 (52,458); in Ps 6, n. 2 (55,73); 129, n. 3 (55,376-377); 137, n. 1 (55,408); 144 n. 3 (55,468); in Mt h. 71,4 (58,666); in 1 Thes. h. 9,5 (62,454); in Philem h. 1,3 (62,708); ἐλεεῖν de poenit. 7,2.3 (49,325-327); in Ps 129, n. 3 (55, 376); 144, n. 3 (55,468); in Mt h. 71,4 (58,666); in 1 Thes h. 9,5 (62,454); ἐλεημοσύνη (Mitleid) Θεοῦ ebd.; ὁ γὰρ πανελεήμων πάντας ἐλεεῖ in 2 Cor h. 2,5 (61,399). — Zu ἔλεος κτλ: R. BULTMANN, *ThW* 2 (1935) 474 ff.

(7) οἰκτείρας in Gen h. 27,1 (53,240); in Eph h. 4,3 (62,35); in Philem h. 1,3 (62,708). — Zu οἰκτίρω κτλ: R. BULTMANN, *ThW* 5 (1954) 161 ff.

(8) οὕτως εὐκατάλλακτον Δεσπότην ἔχοντες in Mt h. 14,4 (57,221).

(9) φιλόστοργος de poenit. 8,4 (49,343); ad Stagir. 10 (47,448); ad

voll » (1) ist, der « herabsteigt » (2) und « zu Hilfe eilt » (3). Ganz besonders hebt Chrysostomus Gottes « Wohltätigkeit » (4) und « Großmut » (5) hervor. Er gebraucht auch die Wendungen: « Wohlwollen, Zuneigung », in der Mehrzahl: « Gunstbezeugungen, wohlwollende Gesinnungen » (6) und « Bereitwilligkeit, Freigebigkeit » (7).

Hier erscheint es angebracht, die von Chrysostomus so oft verwendeten Superlative zu erwähnen. Es wäre ein Unrecht, wollten wir diese voreilig als eine bloß rhetorische Übertreibung abtun. Es war ihm damit ganz ernst: Gott ist « überaus

---

eos qui scand. sunt 8 (52,498); in Gen h. 19,2 (53,160); 20,3 (53,170); in Is 6,1 h. 6,4 (56,140); in Mt h. 22,6 (57,306); in 1 Cor h. 24,2 (61,200); φιλόστοργός ἐστιν ὁ πατήρ in Rom h. 10,5 (60,481). — ZORELL: φιλόστοργος *amans atque exercens* τὴν στοργήν, *suorum amans*: tales vult Paulus inter se mutuo esse Christianos R 12,10...; στοργή est amor tener, tranquillus nec facile perturbabilis qui inter parentes filiosque, inter conjuges, inter cives et principem mutuo habetur, Sp. 1406. — Kommt von στέργω: (zärtlich, pietätvoll, treu) lieben, MENGE, S. 636; feel affection for, love, LAMPE, S. 1256. Vgl. C. SPICQ, *Φιλόστοργος*, *RevBibl* 62 (1955) 497-510, bes. S. 507 f.

(1) φεισάμενος in Rom h. 9,3 (60,471); φείδεται in Philem h. 2,4 (62, 713); den Sohn schonte er dagegen nicht: τὸ μηδὲ τοῦ Υἱοῦ φείσασθαι in Eph. h. 1,3 (62,14); in Gen s. 2,1 (54,587); in Ps 144, n. 1 (55,465); in Rom h. 5,7 (60,432); in 1 Thes h. 9,4 (62,451).

(2) συγκαταβαίνει αὐτῶν [sc. Adami et Evae] τῇ ἀσθενείᾳ in Gen h. 17,5 (53,140); πόση ἡ συγκατάβασις 26,2 (53,231); 28,3 (53,254.255); in Ps 49, n. 9 (55,256). — Ὁ γὰρ Θ. οὗτος μέγας βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων, καὶ Κύριος τῶν κυριευόντων· οὗτος αὐτός, πάλιν ὑποβαίνων τῆς ἑαυτοῦ ἀξίας, εὑρίσκεται κατὰ τὴν ἁγίαν Γραφὴν πατὴρ ὀρφανῶν καὶ κριτὴς τῶν χηρῶν de poenit. 7,3 (49,327).

(3) βοηθεῖ in AA. h. 1,7 (62,23).

(4) εὐεργεσία in Gen h. 27,1.2 (53,240.241); 27,5 (53,247); 28,3 (53, 255 f.); 31,2 (53,285); in Mt h. 19,6 (57,281); 22,6 (57,306.307 f.); 61,1 (58,590); in Jo h. 10,1 (59,74). — Zu εὐεργεσία: G. BERTRAM, *ThW* 2 (1935) 651 ff.

(5) φιλοτιμία h. in Mt 7,14 n. 3 (51,44); die φιλοτ. des Arztes (Gottes) stellt die φιλοστοργίαν jedes Vaters in den Schatten:. In Gen h. 20,3 (53,170); 25,7 (53,225); 27,1 (53,240); 27,5 (53,247); ταχεῖαν παρέχει τὴν παρ' αὐτοῦ φιλοτιμίαν 27,6 (53,248); 28,3 (53,255); 55,4-5 (54,484.486); τὴν ἀνεκδιήγητον φιλοτ. in Mt h. 15,9 (57,235); in Mt h. 22,6 (57,306).

(6) εὔνοια in Gen h. 26,2 (53,232); 27,2 (53,240); τῆς εἰς ἡμᾶς εὐνοίας 26,2 (53,232); τῆς ἄνωθεν εὐν. 27,2 (53,241); 27,5 (53,247); 34,5 (53,319); 44,4 (54,410); in Is 6,1 h. 6,4 (56,140). — Zu εὔνοια: J. BEHM, *ThW* 4 (1942) 968 ff.

(7) ἀφθονία de poenit. 7,2 (49,326).

menschenfreundlich » ([1]); man kann von der « Gewalt » ([2]), dem « Übermaß » ([3]) seiner Menschenfreundlichkeit sprechen. Sie ist « unaussprechlich » ([4]), « unendlich » ([5]), es kommt ihr nichts

([1]) πολὺ φιλάνθρωπος de poenit. 8,2 (49,339); πολλὴ ἡ φ. τοῦ Θ. in Jo h. 28,1 (59,161); ad pop. Antioch. 20,5 (49,205); de poenit. 7,2 (49,325); in Mt h. 19,5 (57,280); διὰ τὸν πολὺν ἔλεον in Ps 129, n. 3 (55, 376); ὁ οἰκτιρμὸς αὐτοῦ πολύς in Eph h. 4,3 (62,35); πολλὴν... τὴν φιλοτιμίαν in Gen h. 25,7 (53,225); wir sind einer solchen φιλοτιμία teilhaftig, ἐπειδὴ πλούσιός ἐστιν ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς in Philem h. 1,3 (62,708); πλοῦτον τῆς πολλῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θ. ἀγαθότητος h. in Mt 7,14 n. 3 (51,44); τὸν πλ. τῆς τοῦ Θ. φ. non esse desp. 8 (51,371).

([2]) μέγεθος φιλανθρωπίας in Gen. h. 20,3 (53,171); daem. non gubern. mundum 1,3 (49,248); de poenit. 8,4 (49,343); in Gen h. 28,3 (53,254); in Ps 129, n. 3 (55,376); in 1 Cor h. 23,5 (61,195); τὸ μ. τῆς ἀγάπης τοῦ Θ. in Gen h. 27,1 (53,241); πολὺ τῆς ἀγαθότητός ἐστιν αὐτοῦ τὸ μ. in Gen h. 19,2 (53,160); συγκαταβάσεως μ. 28,3 (53,255); τῶν ὑπηργμένων τὸ μ. h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160). — Zu μέγεθος: W. GRUNDMANN, *ThW* 4 (1942) 550.

([3]) ὑπερβολὴ φιλανθρωπίας in Mt h. 19,5 (57,280); h. in Mt 7,14, n. 3 (51,44); in Gen h. 27,1 (53,240.241); in Jo h. 28,1 (59,162); ἀγαθότητος ὑπ. in Gen h. 20,3 (53,171); 28,3 (53,254.255); 34,5 (53,319); πόση τῆς φιλοτιμίας ἡ ὑπεροχή h. in Mt 7,14, n. 3 (51,44). — Zu ὑπερβολή, ὑπερέχω: G. DELLING, *ThW* 8 (1969) 521 ff., 523 ff.

([4]) ἄφατος φ. in Ps 6, n. 3 (55,75); τὸ ἄφατον μέγεθος τῆς τοῦ Θ. φ. de cruce et latrone h. 2,4 (49,413); in Ps 7, n. 10 (55,96); h. in Mt 18,23 ff., n. 7 (51,27); in Gen h. 17,10 (53,148); 27,1 (53,241); πολλῆς καὶ ἀφάτου φ. 27,1 (53,240); 28,3 (53,255); 44,4 (54,410); φιλανθρωπίας ἄφατον ὑπερβολὴν in Jo h. 28,1 (59,162); ἄφατον ἀγάπην in Gen h. 34,5 (53,319); ἄφ. παρ' αὐτῷ τὸ ἔλεος in Ps 129, n. 3 (55,377); ἀφάτου φιλοστοργίας in 1 Cor h. 24,2 (61,200); ἄφατον φιλοτιμίαν in Gen h. 27,5 (53,247); in Mt h. 22,6 (57,306). Auch: τὴν ἄφ. αὐτοῦ καὶ ἀνεκδιήγητον φ. in Jo h. 10,1 (59,74); ἡ δωρεὰ αὐτοῦ ἀνεκδιήγητος ad eos qui scand. sunt 2 (52,483); ἀνεξιχνίαστος ἡ φ. ad eos qui scand. sunt 8 (52,498); τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τῆς πολλῆς περὶ ἡμᾶς τοῦ Θ. ἀγαθότητος h. in Mt 7,14, n. 3 (51,44); zu ἀνεξιχνίαστος: E. PETERSON, *ThW* 1 (1933) 359 f.; ἀνερμήνευτος ἡ τοῦ Θ. πρόνοια, ἀκατάληπτος αὐτοῦ ἡ κηδεμονία, ἄῤῥητος ἡ ἀγαθότης ad eos qui scand. sunt 8 (52,498).

([5]) ἄπειρος φ. in Ps 129, n. 3 (55,377); in Gen h. 44,4 (54,410); τὸ ἄπειρον τῆς εὐσπλαγχνίας ad Theod. lapsum 1,6 (47,284); διά τὴν ἄπειρον τοῦ Δεσπότου ἀγαθότητα in Gen h. 19,4 (53,163); ἄβυσσον εὐεργεσιῶν 27,2 (53,241). — Sehr oft Kombination mit π έ λ α γ ο ς : φιλανθρωπίας ἄπειρον πέλ. in Ps 129, n. 3 (55,376); ad Theod. lapsum 1,6 (47,284); de poenit. 3,4 (49,299); de chananaea 11 (52,458); in Gen h. 31,2 (53,285). — πέλ. ἄφατον... εὐεργεσιῶν in Ps 144, n. 1 (55,465). — Schön ist auch: εὐμήχανον (erfindungsreiche) αὐτοῦ φιλανθρωπίαν in Gen h. 28,3 (53,255); ὅσῳ γὰρ ἂν ἐπιτείνηται (erstreckt sich) ἡ φ. τοῦ Θ. in AA h. 1,7 (60,23); κηδεμονίας ἐπίτασιν (Spannweite) in Gen h. 28,3 (53,255). Der göttliche « Überfluß »

« gleich » (1). Wenn der Psalmist (144,8) den Ausdruck πολυέλεος « reich an Gnade » gebraucht, so deshalb, weil er zeigen will, « daß dieses 'viel' nicht ab- noch ausgemessen werden kann, sondern jeden λόγος übersteigt » (2).

Die Aussichtslosigkeit unserer Bemühungen, das alle Begriffe Überragende, Geheimnisvolle, Göttliche der φιλανθρωπία Gottes auszudrücken, zeigt Chrysostomus treffend im folgenden Text auf, den er mit einem freudig resignierenden Ausruf einleitet und in sprach-loser Bewunderung ausklingen läßt:

> « Wie schlüpfrige Körper, selbst wenn man sie mit tausend Händen faßt, doch immer wieder unserem Griff entkommen, so ist es auch mit der φιλανθρωπία Gottes: mit wievielen Namen man sie auch erfassen wollte, man könnte sie nicht begreifen, denn immer wieder siegt die Größe ihres überfließenden Reichtums über die Stumpfheit unserer Worte » (3).

Bilder der φιλανθρωπία Gottes

Chrysostomus versucht, die Art der Liebe Gottes zum Menschen mit Hilfe verschiedener Vergleiche und Bilder zu verdeutlichen. Gott ist ein « Vater », der seine Kinder liebt (4). Aber er empfindet « mehr Mitleid als die Väter » (5); er liebt eben « über die Natur

---

wird auch mit (τὸ δοῦναι) δαψιλῶς (τοῖς αἰτοῦσιν) wiedergegeben: in Mt h. 22,6 (57,308); πολλῆς δαψιλείας de poenit h. 7,2 (49,325); αὐτοῦ τῆς χρηστότητος τὴν δαψ. h. in Mt 18,23 ff., n. 6 (51,27); τὰς παρ'ἐμαυτοῦ φιλοτιμίας μετὰ δαψ. παρέξω in Gen h. 55,5 (54,486); δαψιλοῦς τῆς παρ' αὐτοῦ φιλανθρωπίας in AA 36,3 (60,262).

(1) De diab. tent. 2,6 (49,264); in 1 Cor 8,5 (61,73). — Es hätte auch keinen Sinn, die φιλανθρωπία Gottes etwa mit der eines Menschen vergleichen zu wollen, « denn es ist jedem klar, daß Gott unvergleichlich (ἀσυγκρίτως) menschenfreundlicher ist als wir »: In AA h. 36,3 (60,262).

(2) In Ps 144, n. 3 (55,468); πολύ besagt ein verstärktes ἔλεος: sehr mitleidig, wie etwa πολυποίκιλος: sehr mannigfaltig. — Vgl. De virg. 32 (48,555).

(3) Daem. non gubern. mundum 1,3 (49,248).

(4) φιλόπαις In Mt h. 22,5 (57,306); φιλόστοργος de poenit. h. 8,4 (49,343). Vom Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn wird gesagt, ὅτι πατὴρ ἦν, καὶ οὐ δικαστής de poenit. h. 1,4 (49,283).

(5) De poenit. h. 8,4 (49,343).

hinaus, während wir, wenn wir lieben, doch nur dem Antrieb unserer Natur folgen » (¹).

> « Du hast einen Herrn, der dich zärtlich liebt, mehr als ein Vater der fürsorglicher ist als eine Mutter, der dich verliebter liebt als die Braut den Bräutigam, ...der dir jede Art (πᾶν εἶδος) von Liebe erweist, die ein Vater zu seinen Kindern hat, eine Mutter zu ihrem Sohn, der Weinbauer zu den Pflanzen, der Baumeister zu seiner Kunst, ... der Jüngling zur Jungfrau » (²).

So « gibt es ganz sicher niemanden, sei es Vater, Mutter, Freund oder irgend jemand anderer, der uns so geliebt hätte, wie Gott uns liebt, der uns erschaffen hat » (³).

Aus *Mt* 7,11 schließt Chrysostomus, daß in der Liebe Gott « über die Väter siegt, und zwar so, wie die Güte über die Bosheit ». Das sei aber nicht gesagt worden, « um die menschliche Natur zu schmähen oder unser Geschlecht herabzusetzen. Er nennt die väterliche Liebe nur deshalb Bosheit, weil er den großen Unterschied zwischen ihr und seiner Güte klar herausstellen will » (⁴).

Wir sollen aber, was übrigens bei jeder Anwendung von Vergleichen und Bildern zu beachten ist, bei « diesen nicht stehenbleiben, sondern mit unseren Erwägungen darüberhinausgehen » (⁵).

BEWEISE DER φιλανθρωπία GOTTES

Der « wohltätige » Gott

Es gibt viele Beweise der Menschenfreundlichkeit Gottes (⁶), sagt Chrysostomus und meint damit dessen « Wohltaten ». Bei der Beantwortung der von ihm selbst gestellten Frage, was unter

(¹) In Mt h. 22,6 (57,306).
(²) Ad eos qui scand. sunt 8 (52,498). — Vgl. In Is 6,1, h. 6,4 (56,140).
(³) In Mt h. 19,7 (57,283).
(⁴) In Mt h. 23,4 (57,313).
(⁵) Ad eos qui scand. sunt 8 (52,498).
(⁶) πολλὰ δείκνυσι τοῦ Θ. τὴν εἰς ἡμᾶς φ. ... μεγίστην ἔχει τὴν ἀπόδειξιν τῆς φ. αὐτοῦ in Eph h. 5,1 (62,37); ἡλίκα φιλανθρωπίας δείγματα in Jo h. 28,1 (59,162); μέγιστον δεῖγμα ἀγάπης in Rom h. 9,3 (60,471). — Zu δείκνυμι: H. SCHLIER, *ThW* 2 (1935) 26 ff.; J. GONDA, Δείκνυμι. *Semantische Studië over den Indo-Germaanschen Wortel Deik*, Diss. Utrecht 1929.

« Wohltaten » zu verstehen sei (1), wollen wir diese wegen ihrer Fülle in sinnmäßig zusammengehörende Gruppen gliedern und nur jene herausheben, denen Chrysostomus besondere Aufmerksamkeit schenkt (2).

Es wird von den « Arten der Wohltaten » gesprochen, davon, daß diese « unzählbar » und « mannigfaltig » seien (3). Sie werden unter verschiedenen Gesichtspunkten zusammengefaßt: « die sichtbaren » (4), jene, die uns schon erwiesen wurden (5), die uns täglich zukommen (6), die zukünftigen, die uns zugesichert wurden (7); wir finden Anspielungen auf die Verschiedenheit der Heilsökonomien (8), auf die Güter, die uns vom vergangenen Übel befreien, und auf die uns verheißenen, die jene aber bei weitem übertreffen (9).

Besonders eindrucksvoll werden nach Chrysostomus die Wohltaten Gottes durch die Tatsache, daß sie auf den individuellen Menschen ausgerichtet sind, daß sie « deinetwegen », « unseretwegen » geschehen (10). Er liebt ja unseretwegen und nicht seinetwegen.

> « Das ist eben das Wunderbare an seiner Güte, daß er uns 'eingeführt' hat, obwohl er unseres Dienstes durchaus nicht bedurft hätte. Bevor wir — wie auch die Engel und Gewalten — wurden, war er schon in seiner eigenen Herrlichkeit und Seligkeit; einzig und allein wegen seiner Menschenfreundlichkeit hat er uns

(1) In Mt h. 61,1 (58,590).

(2) δεῖ γὰρ ἐπιτεμεῖν in Mt h. 61,1 (58,590); ἵνα συντεμὼν εἴπω in Gen h. 27,1 (53,240).

(3) In Gen h. 27,2 (53,240); ad eos qui scand. sunt 8 (52,498); in Ps 144, n. 3 (55,468).

(4) In Mt h. 61,1 (58,590).

(5) In Gen h. 27,1 (53,240); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,161); Sp. 160.

(6) In Gen h. 27,1 (53,240); h. in Rom 5,3, n. 3 (51,160).

(7) In Gen h. 27,1 (53,240); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160).

(8) τὰς ποικίλας οἰκονομίας ἐπιτελέσαι in Mt h. 61,2 (58,590); die Wohltaten vor dem ersten Sündenfall, ebd., n. 1; nach der Vertreibung aus dem Paradies, ebd., n. 2; die Rechtfertigungsgaben nach der Menschwerdung, ebd. und h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160 f.).

(9) In Eph h. 9,4 (62,74); in 2 Cor h. 30,3 (61,610); in Gen h. 34,5 (53,318).

(10) διὰ σέ de poenit. 9 (49,346); contra ludos 2 (56,265 f.); ὑπὲρ σοῦ in 2 Cor h. 4,6 (61,426); δι'ἡμᾶς in Mt h. 61,1 (58,590); ad eos qui scand. sunt 7 (52,496); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160); in 2 Cor. h. 30,3 (61,610); ὑπὲρ ἡμῶν h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160.161); in Philem h. 2,4 (62,713); πόση περὶ τὸ ἡμέτερον γένος κέχρηται τῇ φ. in Gen h. 34,5 (53,319).

ins Dasein gerufen (παρήγαγε); und das alles machte er unseretwegen und noch vieles andere mehr » (1).

« Warum liebt er uns so sehr? Woher kommt das? Allein von der Güte; denn die Gnade kommt eben von der Güte » (2).

Die Liebe Gottes ist ferner eine zuvorkommende Liebe. Vor unserem Erscheinen hat er aus seiner eigenen Güte das Reich vorbereitet, gleichsam « vorwegnehmend », « zuvorkommend », « vorauseilend »; er ist « im voraus » (3). Oder wollen wir uns etwa einbilden, wir hätten « das Werk begonnen »? (4)

Drei Momente müssen bei der Betrachtung der einzelnen Wohltaten Gottes, welche doch nur in Beziehung auf unser endgültiges Heil ihren Sinn haben, ständig erwogen und mitgedacht werden, wenn man zu einer wirksamen existentiell-religiösen Erfassung der ganzen Größe der φιλανθρωπία Gottes gelangen will: daß er uns « durch sich selbst » rettete, und « auf diese Weise », uns, « so wie wir waren », und « wie hoch er uns emporhob ». Immer wieder greift Chrysostomus das auf (κινεῖ) (5).

Nach dieser als Einleitung gedachten Schau, die sich in eher allgemeinen Charakteristiken der φιλανθρωπία Gottes bewegte,

(1) Ad eos qui scand. sunt. 7 (52,496); μηδὲν δεόμενος ἡμῶν ebd; ὁ δὲ Θ. μηδενὸς χρείαν ἔχων in Mt 19,6 (57,281). — *Er kam in sein Eigentum*, οὐ τῆς αὐτοῦ χρείας ἕνεκεν (ἀνενδεὲς γὰρ ... τὸ Θεῖον), ἀλλὰ τῆς τῶν ἰδίων εὐεργεσίας ἕνεκεν in Jo h. 10,1 (59,73 f.); in Gen 28,3 (53,255 f.). Nicht wegen seiner eigenen δόξης, sondern unserer σωτηρίας wegen, In Mt 38,2 (57,431); 22,5 (57,305); Οὐδενὸς δεόμενος ὁ Θ. τῶν παρ'ἡμῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς. Ὅτι δὲ οὐδενὸς ἐδεῖτο ἐδήλωσεν ἐκ τοῦ μετὰ ταῦτα ποιῆσαι. Εἰ γὰρ ἐδεῖτο, πάλαι ἂν ἐποίησεν· εἰ δὲ καὶ χωρὶς ἡμῶν ἦ αὐτός, ἡμεῖς δὲ ἐν ὑστέροις χρόνοις γεγόναμεν, οὐ δεόμενος ἡμῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ad Philem 3,2 (62,717); in Rom h. 5,7 (60,432).

(2) In Eph h. 1,2 (62,13); er « steigt herab », nicht weil er etwa die Umwandlung (μεταβολήν) der Menschen gesehen hat, ἀλλ'ἵνα διὰ πάντων ἡμᾶς διδάξῃ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ τὴν ὑπερβολήν in Gen 28,3 (53,254 f.).

(3) Ὅτι γὰρ προλαβὼν ταῦτα ἡμῖν ἡτοίμασε τὰ ἀγαθὰ beweist Chrys. aus *Mt* 25,34: In Gen h. 34,5 (53,319); 28,3 (53,255).

(4) In Gen h. 34,5 (53,319).

(5) πολλὰ δείκνυσι τοῦ Θ. τὴν εἰς ἡμᾶς φ.· πρῶτον, ὅτι δι'ἑαυτοῦ ἔσωσε, καὶ δι'ἑαυτοῦ τρόπῳ τοιούτῳ· δεύτερον, ὅτι τίνας ὄντας ἔσωσε· τρίτον, ὅτι ποῦ ἀνήγαγε. Ταῦτα γὰρ πάντα καὶ καθ'ἑαυτὰ μεγίστην ἔχει τὴν ἀπόδειξιν τῆς φ. αὐτοῦ in Eph h. 5,1 (62,37); ὑπὲρ ἡμῶν τοιούτων ὄντων, τοιούτοις οὖσι in Rom h. 9,3 (60,471); h. 5,7 (60,432); ὄντας ἡμᾶς ἀπειθεῖς ἠλέησε in Mt 71,4 (58,666); ἡμᾶς τοὺς ἐκ τῆς γῆς ὄντας, καὶ εἰς γὴν διαλυομένους in Gen h. 17,10 (53,148). — H. in Mt 7,14 n. 3 (51,44) empfiehlt uns τὴν εὐτέλειαν und τὴν συγγένειαν unserer φύσεως zu betrachten.

können wir uns nun den konkreten Äußerungen derselben zuwenden. Bekanntlich verdankt ja Chrysostomus seine besondere Wirkkraft seiner konkret-individuellen, dem Leben abgelesenen und deshalb äußerst ansprechenden Ausdrucksweise. Wir können in diesem Rahmen nur einige Hinweise geben. Wenn wir analytisch vorgehen, können wir am besten jene Aussagen isolieren, auf die es uns ankommt. Was dabei jedoch leidet oder überhaupt verlorengeht, ist der Gesamteindruck. Um den zu gewinnen, muß man die angeführten Abschnitte zur Gänze vor sich haben und deren Inhalt durch eine kontinuierliche, meditative Lesung auf sich wirken lassen (1).

Von grundlegender Wichtigkeit ist der wiederholte Hinweis auf die Erschaffung aus dem Nichts als den ersten Erweis der Liebe Gottes (2). Er läßt die Sonne aufgehen und läßt regnen (3), gibt uns die Luft zum Atmen (4), schenkte uns den Leib und die Seele (5) und erschuf uns als vernunftbegabte Wesen (6), allen anderen Geschöpfen überlegen und mit Herrschaftsgewalt über sie ausgestattet (7); die ganze Schöpfung rief er wegen des Menschen ins Dasein (8).

> « Er hielt uns für würdig, ihn zu erkennen, und — was wohl das wichtigste aller Güter ist — er gab uns das Licht des Geistes und die Tugendlehre und gebot uns eine ihm wohlgefällige Lebensweise » (9).
>
> « Er hieß dich, ihn Vater zu nennen, dich aus Erde gebildet, ihn, den Himmlischen, dich Sterblichen den Unsterblichen, dich Vergänglichen den Unvergänglichen, dich Zeitlichen den Ewigen,

(1) Größere Abschnitte: H. in Rom 5,3 n. 3 (51,160 f.); ad eos qui scand. sunt. 6 ff. (52,488 ff.); in Gen h. 27,1 f. (53,239-241); contra ludos 2 (56,265 f.); in Mt h. 61,1-2 (58,590); in Eph h. 9,4 (62,74).

(2) In Mt h. 19,7 (57,283); 61,1 (58,590); ad eos qui scand. sunt 7 (52,496); in Gen h. 27,1 (53,240); in Philem h. 2,4 (62,713).

(3) In Philem h. 2,4 (62,713); τῆς φύσεως ὁ δρόμος τὴν οἰκείαν ἐτήσησε τάξιν contra ludos 2 (56,266).

(4) In Gen h. 27,1 (53,240).

(5) In Gen h. 27,1 (53,240); τοῦ ψυχὴν ἐμπνεύοντος in Philem h. 2,4 (62,713).

(6) λογικούς in Gen h. 27,1 (53,240); ὅτι ψυχὴν ἐχαρίσατο ἀσώματον καὶ λογικήν ad eos qui scand. sunt 7 (52,496).

(7) Ad eos qui scand. sunt 7 (52,496).

(8) In Gen h. 27,1 (53,240); ad Philem 3,2 (62,717).

(9) In 2 Cor h. 30,3 (61,610).

dich, der du von gestern stammst und eben noch Lehm warst, ihn, seit ewigen Zeiten Gott » [1].

Selbst der Tod bringt diese seine Güte zum Ausdruck [2]. Und zu *Gen* 9,16 f. wird gesagt, daß Gott seine Wohltätigkeit nicht auf einige Generationen beschränkt, sondern « sie für die ganze Dauer (des Bestehens) der Welt versprach » [3]. Ursprünglich « wollte » Gott,

> « daß der Mensch von allem Anfang an die paradiesische Lebensweise genieße und ein schmerzloses Leben habe — frei von jeder Mühsal — und daß er, wenn er sich auch im Leibe befände, doch um nichts weniger habe als die Engel und jene körperlosen Mächte, sondern jenseits aller körperlichen Bedrängnisse und Notwendigkeiten lebe ».

Durch die Sünde wurde sein Plan zwar zunichte gemacht; dennoch hörte Gott nicht auf, dem Menschen Wohltaten zu erweisen [4].

Gott gab den Sohn

So sehr liebte uns Gott, daß er « auch den Sohn » [5], den « eigenen » [6], den « rechtmäßigen » [7], den « eingeborenen » [8], den « einzig geliebten » [9], den er « sozusagen aus dem väterlichen

(1) H. in Mt 7,14 n. 3 (51,44).
(2) Ad eos qui scand. sunt 7 (52,496).
(3) In Gen h. 28,3 (53,255).
(4) In Gen h. 27,1 (53,240).
(5) In 2 Cor 4,6 (61,426).
(6) In Mt h. 61,2 (58,590); in Gen h. 27,1 (53,240); in Philem h. 2,4 (62,713); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160.161); in 2 Cor h. 30,3 (61,610); in Eph h. 1,3 (62,14); in 1 Thes h. 9,4 (62,451); in Rom h. 5,7 (60,432). Παιδός in Rom h. 9,3 (60,471).
(7) τὸν γνήσιον h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160); τοῦ γνησίου Παιδός in AA h. 36,3 (60,262); in Rom h. 5,7 (60,432). — Zu γνήσιος: F. Büchsel, *ThW* 1 (1933) 727.
(8) H. in Rom 5,3 n. 3 (51,160.161); ad Theod. lapsum 1,15 (47,301); de poenit. 8,2 (49,339); in Gen h. 27,1 (53,240); in Gen s. 2,1 (54,587); in AA 36,3 (60,262); in Rom h. 5,7 (60,432); in 1 Thes h. 9,4 (62,451); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160).
(9) H. in Rom 5,3 n. 3 (51,160).

Schoß erweckte » [1], der « mit ihm herrscht » [2], — also nicht etwa einen Engel, auch nicht einen Erzengel [3] — indem er sogar « seiner nicht schonte » [4], « an deiner Stelle » [5], « für uns » [6], « für uns undankbare Knechte » [7] « sandte » [8], « gab » [9], mehr noch: « preisgab » [10], « überlieferte » [11], und zwar « unseres Heiles wegen » [12], « damit er unsere Sünden vergebe » [13] und « die undankbaren Knechte als Eigentum erwerbe » [14]. Aber « das Bewundernswerte ist nicht nur, daß er seinen Sohn gab, sondern auch, daß er ihn auf diese Weise gab, daß nämlich der Geliebte selbst geopfert wurde » [15].

« Nichts ist so groß wie die Tatsache, daß das Blut Gottes für uns vergossen wird... Es ist sicher etwas Großes, daß die Sünden vergeben werden, größer ist es jedoch, daß dies durch das Blut des Herrn geschieht » [16]. Wie hoch schätzt er uns doch [17]!

Der Sohn, « von dem er (Gott) wollte, daß er in Sklavengestalt aus der Jungfrau geboren werde, unter uns lebe und alles Unsere standhaft ertrage » [18], hat wiederum seinerseits

(1) In Gen h. 27,1 (53,240).

(2) In AA h. 36,3 (60,262).

(3) H. in Rom 5,3 n. 3 (51,160).

(4) Ad Theod. lapsum 1,15 (47,301); de poenit. 8,2 (49,339); in Gen s. 2,1 (54,587); in AA h. 36,3 (60,262); in Rom h. 5,7 (60,432); in Eph h. 1,3 (62,14); in Rom h. 9,3 (60,471); in 1 Thes h. 9,4 (62,451).

(5) In 2 Cor 4,6 (61,426); in 1 Thes h. 9,4 (62,451).

(6) In 1 Thes h. 9,4 (62,451); in Philem 2,4 (62,713); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160).

(7) H. in Rom 5,3 n. 3 (51,160); in Mt h. 61,2 (58,590); in Eph h. 1,3 (62,14); de poenit. 8,2 (49,339); in Rom h. 9,3 (60,471).

(8) ἔπεμψε in Mt h. 61,2 (58,590); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160); ἀπέστειλε ebd.

(9) ἔδωκεν h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160); in 2 Cor h. 30,3 (61,610); in Eph h. 1,3 (62,14); in 1 Thes h. 9,4 (62,451); in Philem h. 2,4 (62,713).

(10) ἐπιδοῦναι in 2 Cor 4,6 (61,426).

(11) παρέδωκε de poenit. 8,2 (49,339). — Δίδωμι, παραδίδωμι: F. Büchsel, *ThW* 2 (1935) 168.171 ff.

(12) H. in Rom 5,3 n. 3 (51,160).

(13) In AA h. 36,3 (60,262).

(14) De poenit. 8,2 (49,339); in Gen h. 27,1 (53,241).

(15) ὥστε σφαγῆναι αὐτὸν τὸν ἀγαπώμενον in Eph h. 1,3 (62,14) (zu *Eph* 1,7); κατασφάξαι in 1 Thes h. 9,4 (62,451) — der Kontext ist lesenswert.

(16) In Eph h. 1,3 (62,14); de poenit. 9 (49,346).

(17) In Eph h. 1,3 (62,14).

(18) In Gen h. 27,1 (53,240 f.).

« aus Liebe zu uns alles mit Freude erduldet (μεθ' ἡδονῆς ὑπέμεινε), aus dem väterlichen Schoß gleichsam springend, willigte er ein, Knechtschaft anzunehmen und alles Menschliche durchzumachen (διὰ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων ἐλθεῖν), die Frechheiten und Beschimpfungen von seiten der Juden zu ertragen, und nahm zuletzt das Kreuz und den schmachvollen Tod an, damit er uns, die wir uns auf der Erde dahinschleppten und mit tausendfacher Sündenlast beschwert waren, durch den Glauben an ihn befreie » (1).

Diese Befreiung selbst und die « Gaben », aus denen sie besteht, sind nun ein neuer Erweis der Liebe Gottes zu uns.

Hoffnung

Es würde uns zu weit führen, wollten wir diese Liebe bis in die einzelnen Aspekte der durch Christus ermöglichten Rechtfertigung des Menschen und des darauf aufbauenden christlichen Lebens verfolgen, wie z.B., daß Gott uns in seiner φιλανθρωπία einen Weg der Vergebung auch für die nach der Taufe begangenen Sünden eröffnet hat (2). Es scheint genug zu sein, wenn wir aufzeigen, wie Chrysostomus die Berechtigung der christlichen Hoffnung damit begründet, daß die ganze « Zukunft » des Menschen von der Liebe Gottes getragen sei. Er tut dies im Kommentar zu *Röm* 5,1 ff.

Die Bedrängnisse der Zeit (θλίψεις) ließen bei einigen Gläubigen Zweifel und sogar Verzweiflung hinsichtlich des Zukünftigen aufkommen (ἀπαγορεύειν ὑπὲρ τῶν μελλόντων und εἰς ἀπόγνωσιν ἐνέβαλλον). Chrysostomus belehrt sie jedoch, daß kein berechtigter Grund dafür bestehe. Im Gegenteil: nicht nur, daß die Drangsale unsere Hoffnung nicht unbedingt zerstören müssen — sie können diese sogar in uns aufrichten, indem sie nämlich geduldiges Ausharren (ὑπομονή) in uns bewirken und uns, wenn wir durch die Versuchung erprobt wurden, bewährt (δόκιμον) erscheinen lassen; so lassen sie die Hoffnung selbst zur vollen Kraft kommen (3).

(1) In Gen h. 34,5 (53,319); h. in Rom 5,3 n. 3 (51,160 f.); in Gen h. 17,10 (53,148); in Rom h. 9,3 (60,470).

(2) In Gen h. 27,1 (53,241); vgl. 34,5 (53,318). Εἶδες φιλανθρωπίας ὑπερβολήν; Μετὰ τοσούτων κακῶν ἀναίρεσιν, καὶ δορεᾶς μέγεθος ἄφατον, πάλιν ἁμαρτάνοντας ἀξιοῖ συγγνώμης in Mt h. 19,5 (57,280); in Hebr h. 9,4 (63,80); in Jo h. 28,1 (59,162).

(3) τὴν γὰρ ἐλπίδα ἀκμάζειν ἐν ἡμῖν ποιεῖ in Rom h. 9,2 (60,469).

« Niemand, der auf rechte Weise lebt, soll in bezug auf das Zukünftige ungläubig sein » (ἀπιστεῖ περὶ τῶν μελλόντων). Es ist wahr, « unsere Güter sind Gegenstand von Hoffnungen » (ἐν ἐλπίσιν), jedoch nicht von « menschlichen » (ἀνθρωπίναις), bei denen der Hoffende aus verschiedenen Gründen zuschanden werden könnte, sei es wegen des Todes oder der Sinnesänderung desjenigen, auf dessen Hilfe er seine Hoffnung gesetzt hat. Unsere « Hoffnung hingegen ist unerschütterlich und unbeweglich » (1).

> « Die Bürgschaft für das Zukünftige leistet (Paulus) aber auf Grund dessen, was uns schon gegeben wurde (πιστοῦται... ἀπὸ τῶν ἤδη δοθέντων). Niemand soll sagen können: Was aber, wenn Gott sich uns nicht gnädig erweisen (χαρίσασθαι) will? Daß er es kann, daß er ewig ist und lebt, wissen wir alle. Woher aber wissen wir, daß er es auch will? Aus dem, was schon geschehen ist. Und was ist geschehen? Er hat uns Liebe erwiesen. Was hat er getan? Er hat uns den Hl. Geist gegeben. Darum fügt der Apostel den Worten: *Die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden*, gleich als Beweis hinzu: *Weil die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist* (*Röm* 5,5). Er sagt nicht, daß sie uns gegeben, sondern daß sie ausgegossen wurde und macht so das Verschwenderische (τὸ δαψιλὲς) daran sichtbar. Das größte Geschenk, das es gibt, hat er uns gegeben; nicht den Himmel, die Erde oder das Meer, sondern was kostbarer (τιμιώτερον) ist als all das, was aus Menschen Engel und Söhne Gottes und Brüder Christi macht. Und was ist das? Der Hl. Geist. Wollte er uns nicht nach der Arbeit reichen Lohn gewähren, so hätte er uns wohl nicht schon vor der Mühsal so hohe Güter geschenkt. Nun beweist er aber seine glühende Liebe (τὸ θερμὸν αὐτοῦ τῆς ἀγάπης) gerade dadurch, daß er uns nicht Schritt für Schritt und in kleinen Teilen belohnt, sondern auf einmal die Quelle aller Güter über uns ausgegossen hat, und das schon vor dem (Wett-)Kampf (πρὸ τῶν ἀγώνων). Gib daher die Hoffnung nicht auf, auch wenn du nicht gar würdig sein solltest — du hast ja einen mächtigen Anwalt: die Liebe des Richters. Wenn der Apostel sagt: *Die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden* (*Röm* 5,5), so will er damit eben nichts unseren guten sittlichen Handlungen zuschreiben, sondern alles der Liebe Gottes überlassen ».

In *Röm* 5,9 f. will uns Paulus bezüglich des Zukünftigen überzeugen (πιστώσασθαι περὶ τῶν μελλόντων). Er stützt sich dabei auf die Tatsache, « daß er (Christus) gestorben ist », und zwar « für die Gottlosen », und « daß er uns versöhnt, gerettet, gerecht-

(1) Ebd., n. 3 (60,469).

fertigt, unsterblich gemacht und zu Söhnen und Erben eingesetzt hat » (1).

« Wir sollen uns (in der Hoffnung) aber nicht allein durch den Tod (Christi) bestärken (ἰσχυρίζεσθαι) lassen, sondern auch durch ihn, der uns durch seinen Tod so sehr beschenkt hat. Allein, daß er für uns, so wie wir waren, gestorben ist, wäre der größte Beweis seiner Liebe. Wenn er aber sterbend noch schenkt und solches schenkt und solchen Menschen — dann stellt dies jedes Übermaß in den Schatten und treibt selbst den Stumpfsinnigsten zum Glauben. Denn es ist ja kein anderer, der uns retten wird, als der, welcher uns, da wir noch Sünder waren, so sehr geliebt hat, daß er sogar sich selbst dahingab (ἐκδοῦναι).

Siehst du, wie sehr diese Stelle geeignet ist, den Glauben an das Zukünftige zu bewirken?

Vorher war es ein Zweifaches, das uns (die Hoffnung auf) das Heil erschwerte: daß wir Sünder waren und durch den Tod des Herrn gerettet werden mußten.

Das alles war auch tatsächlich unwahrscheinlich, bevor es geschehen war und bedurfte großer Liebe, damit es geschähe. Nun aber, nachdem es sich ereignet hat, ist alles übrige leichter. Wir sind ja Freunde geworden und auch ein Tod ist schließlich nicht mehr notwendig. Wird also derjenige, der mit seinen Feinden so schonungsvoll verfuhr, daß er nicht einmal seines Sohnes schonte, nun Freunden nicht zur Seite stehen, da es doch überdies nicht mehr nötig ist, den Sohn hinzugeben? Oft rettet jemand (einen anderen) deshalb nicht, weil er entweder nicht will, oder weil er es nicht könnte, wenn er auch wollte. Keines von beiden kann man von Gott sagen, seitdem er seinen Sohn preisgab. Daß er es auch kann, hat er dadurch bewiesen, daß er Sünder rechtfertigte. Was könnte uns also noch daran hindern, die zukünftigen Güter zu erlangen? Nichts! » (2)

Chrysostomus läßt uns sein eigenes Staunen über die Liebe Gottes, wie sie sich uns in Christus geoffenbart hat, miterleben, indem er *Jo*, 3,16 kommentiert:

« Darüber von Begeisterung (ἐκπληττόμενος) und Staunen hingerissen und das Übermaß der Liebe Gottes, die er dem Men-

(1) In Rom h. 9,3 (60,470).

(2) Ebd., Sp. 470 f. Zum Schluß ist der griechische Text nicht sehr klar. Besser wird der Gedanke durch die lateinische Übersetzung wiedergegeben: « Nam quod voluerit, inde liquet, quod Filium suum tradiderit; quod vero possit, etiam demonstravit, quando peccatores justificavit ». Vgl. mit Berufung auf *Röm* 8,32: In Gen h. 34,5 (53,318).

schengeschlecht erwiesen hat, erwägend, hat der Donnersohn laut ausgerufen: *Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt.*

Siehe, wie dieser Ausruf von Verwunderung erfüllt ist!

So sehr, sagt er, die Größe überlegend, die er ausdrücken will, deshalb hat er auch so begonnen.

Sage uns also, seliger Johannes: Was meinst du mit *so sehr*? Gib uns das Maß an, beschreibe die Größe, belehre uns über das Übermaß!

Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verlorengehe, sondern ewiges Leben habe" (1).

DIE φιλανθρωπία ALS PRINZIP DER GÖTTLICHEN PASTORAL

Gott und das Heil

Gott ruht nicht selbstgenügsam, seine eigene Güte genießend. Er « ersehnt es », von uns geliebt zu werden (σπουδάζων φιλεῖσθαι παρ'ἡμῶν) und «tut alles um dessentwillen» (2). Aus ihm «sprudeln die Güter hervor » (3), er « gießt sich aus » (4). Je mehr man nimmt, desto mehr will er geben (5).

An dem von Gott mit Noe geschlossenen Bund (*Gen* 9,8 ff.) zeigt uns Chrysostomus, was Gott, Noe gegenüber, als Lebensgrundstimmung des Menschen wünscht: jede Verwirrung und Beunruhigung, jeder Schrecken und jede Quälerei sollen von ihm fernbleiben; er soll in guter Zuversicht leben und alle, die nach ihm

(1) In Gen h. 27,1 (53,241).

(2) Ad Theod. lapsum 1,15 (47,301).

(3) πηγάζοντος ἡμῖν ἀγαθά h. in Mt 7,14 n. 3 (51,44); Πηγὴ καὶ θησαυρὸς ἐκεῖ φιλανθρωπίας πηγάζων διηνεκῶς in Ps 129, n. 3 (55,376); πηγαζούσης αὐτοῦ ἀρετῆς in Mt h. 22,6 (57,307); ὑπὲρ τὰς πηγὰς ἀναβλύζει in Mt h. 22,6 (57,308). — Zu πηγή: W. MICHAELIS, *ThW* 6 (1959) 112 ff.

(4) In Mt h. 22,6 (57,308); εἰς πάντας ἐκχεῖσθαι τὴν δωρεάν in Rom h. 17,3 (60,568). — Zu ἐκχέω: J. BEHM, *ThW* 2 (1935) 465 f.

(5) In Mt h. 22,6 (57,308). — In Mt h. 22,6 (57,307); τῆς εὐεργεσίας τὸ ἀεὶ παρεσκευασμένον (*Os* 6,3) und ἀναμένοντα τὰ παρ'ἡμῶν in Gen h. 31,6 (53,281). Φιλάνθρωπος γὰρ ὁ διδούς, καὶ οὐχ οὕτως ἡμεῖς ἐπιποθοῦμεν λαβεῖν, ὡς ἐκεῖνος ἐπιποθεῖ δοῦναι non esse desp. 8 (51,372).

kommen, sollen daraus Trost schöpfen (1). Alle Übel sollen dem Menschen « ferner sein, als es der Osten dem Westen, die Erde dem Himmel ist » (2).

Und unser Heil? Es ist ihm nicht so sehr an seiner eigenen δόξα als an der σωτηρία der Menschen gelegen (3). Im Kommentar zu *Mt* 11,28 legt Chrysostomus Gott in den Mund: « Kommt, ich trage Verlangen nach eurem Heil » (4). « Alles, was geschieht, geschieht wegen unseres Heiles » (5). Er « begehrt » (6) unser Heil, « läuft » gleichsam « begierig darauf zu » (7) und « klammert sich daran » (8).

« Die Menschen selbst verlangen nach ihrem Heil nicht so sehr wie Gott es ersehnt, daß alle Menschen gerettet werden » (9), Ist doch das Heil der Menschen Gottes Reichtum (10). Die Kirche wurde selbst aus Heiden und — was noch ärger ist — aus allen

(1) μηκέτι ταράττου τὴν διάνοιαν, μηδὲ θορυβοῦ τὸν λογισμόν... ἔχε χρηστὰς τὰς ἐλπίδας ... τῆς παραμυθίας ἀπολαυέτωσαν in Gen h. 28,3 (53,255). — Zu παραμυθία: G. Stählin, *ThW* 5 (1954) 815 ff.

(2) Ad eos qui scand. sunt 8 (52,498).

(3) In Ps 111, n. 3 (55,309).

(4) δέομαι ὑμῶν τῆς σωτηρίας, nicht etwa δέομαι ὑμῶν τῆς δόξης in Mt h. 38,2 (57,431).

(5) In Gen h. 28,3 (53,255 f.); in Rom h. 25,5 (60,635).

(6) τῆς σωτηρίας ἐπιθυμεῖ τῆς ἡμετέρας in 1 Cor h. 8,4 (61,73); Gott ἠράσθη τῆς σωτηρίας des Menschen, in Gen s. 2,1 (54,587); ἐφίεται ad Theod. lapsum 1,13 (47,296); h. in Mt 18,23 ff., n. 6 (51,26); Paulus sieht Gott gleichsam ἐφιέμενον ἡμῶν τῆς σωτηρίας in Rom h. 17,3 (60,568); σφόδρα ἐφίεται, σφόδρα ἐπιθυμεῖ in Eph h. 1,2 (62,13); ἐπιθυμεῖ σωθῆναι in 1 Thes h. 9,4 (62,451); auch σπεύδει καὶ ἐπείγεται... τῆς σωτηρίας τὴν ἀπόλαυσιν παρασχεῖν in Gen h. 24,8 (53,217).

(7) In Gen h. 31,6 (53,281).

(8) ἐκκρεμαμένῳ τῆς σωτηρίας in 2 Cor h. 4,6 (61,426).

(9) ὡς ἐμοὶ περισπούδαστόν ἐστιν ἅπαντας ἀνθρώπους σωθῆναι in Gen h. 44,2 (54,408); vgl. in Gen h. 24,8 (53,217); h. in Mt 18,23 n. 6 (51,26); ὁ δὲ μᾶλλον κηδόμενός σου τῆς σωτηρίας in Ps 145, n. 6 (55,526); in Gen h. 40,3 (53,372). Kein noch so schwärmender (μανικός) menschlicher Liebhaber (σωμάτων ἐραστής) brennt (περικαίεται) so nach seiner Geliebten, wie Gott das Heil unserer Seelen begehrt (ἐφίεται): Ad Theod. lapsum 1,13 (47,296). Und wie es die Menschen seinerzeit mit ihren Haussklaven machten, so ersinnt auch Gott, was zu unserer Rettung führt und fädelt alles gut ein (πλάσσω, συντίθημι) im Hinblick auf unsere Rettung: In AA h. 36,3 (60,262).

(10) H. in Mt 18,23 ff., n. 5 (51,24 f.). Ausgelöst durch *Röm* 10,12: *reich für alle, die ihn anrufen*, wird es wiederholt gebracht: In Mt h. 22,6 (57,308), besonders In Rom h. 17,3 (60,568). Statt πλοῦτον auch (οἰκείαν) ἀνάπαυσιν (τὴν σὴν ἡγούμενον σωτηρίαν) ad eos qui scand. sunt 8 (52,498).

Arten von Sündern « gesammelt » (συνείλεκτο) und daher nicht « zufolge ihrer Rechtschaffenheit oder ihrer guten Taten wegen von all jenem befreit und in das Innerste hineingeführt ». Der Psalmvers 5,8: *Ich aber darf dank deiner unermeßlichen Huld dein Haus betreten*, gibt Antwort auf die eventuelle Frage, wie sie, die in einem solchen Zustand war, gerettet werden konnte (1).

Wir können uns nicht vorstellen, wieviel Gott « uns zu geben bereit ist ».

Nur müssen wir ihm dazu Gelegenheit geben. Freilich, « wenn du (als Sünder) Angst hast, an ihn heranzutreten, bewirkst du, daß seine Güte sich zurückzieht, verhinderst du ihr Überfließen » (2). « Wenn wir nämlich aus seiner strömenden Menschenfreundlichkeit (hier ἀρετῆς) nicht schöpfen, tragen wir die ganze Schuld ». Er hält seinerseits alles bereit; es ist nur unsere « Schlechtigkeit », die seine Freigebigkeit hemmt. Aber auch das ist Vorsehung. « Wenn (Gott) sieht, daß wir unwürdig sind, gut behandelt zu werden (ἀναξίους ἴδῃ τοῦ παθεῖν εὖ), hält er seine Wohltaten zurück, damit er uns nicht sorglos und träge mache » (3).

Gott und der Sünder

Um einen Gesamteindruck zu vermitteln — als Einstimmung auf den analytischen Teil — setzen wir eine Stelle an den Beginn, die uns unmittelbar den Geist des Chrysostomus nahebringt. Er läßt Gott gleichsam im Monolog sprechen:

> « Bin nicht ich derjenige, der durch die Propheten laut ruft: *Ich dachte*: *nachdem sie* (Israel, die Abtrünnige) *all dies getan*, *wird sie zu mir zurückkehren. Aber sie kehrte nicht zurück* (*Jr* 3,7). Ich verlange doch nichts anderes, als daß sie von ihrer Bosheit ablassen und ihrer Schlechtigkeit Einhalt gebieten (παύσασθαι τῆς πονηρίας μόνον, καὶ στῆναι τῶν κακῶν)! Ich fordere doch keine Rechenschaft über das Vergangene, wenn ich sehe, daß sie umkehren (μεταβάλλεσθαι) wollen. Sage ich nicht jeden Tag laut: *Hab ich etwa Wohlgefallen am Tode des Gottlosen... und*

(1) εἶπε τὸν τρόπον τῆς σωτηρίας, ὅτι Διὰ τὴν πολλὴν φ. ... ἐσώθην in Ps 5, n. 4 (55,66).

(2) H. in Mt 18,23 ff., n. 6 (51,26 f.).

(3) ἐπέχει τὰς εὐεργεσίας, ἵνα μὴ ῥαθύμους ἡμᾶς ἐργάσηται in Mt h. 22,6 (57,307 f.); ἐπιθυμεῖ τὸν ἔλεον ἐκχεῖν τὸν ἑαυτοῦ· ἀλλ'αἱ ἁμαρτίαι αἱ ἡμέτεραι τοῦτο διακόπτουσιν de b. Philog. 6,4 (48,754). — Wie Gott alles tat, um von uns geliebt zu werden: In Rom h. 5,6 (60,430 f.).

nicht vielmehr daran, daß er sich von seinem Wandel bekehre und lebe? (*Ez* 18,23). Mache ich nicht alles gerade deswegen, damit ich jene dem Verderben entreiße, die vom Irrtum überrumpelt (προκατειλημμένους) worden sind? Setze ich mich etwa nicht darüber hinweg, wenn ich sehe, daß sie sich geändert haben? Bin nicht ich es, der sagt: *Dann wirst du rufen, und Jahwe wird dir antworten*; *du wirst flehen, und er wird sagen*: *Siehe, hier bin ich?* (Chrysostomus: ἔτι λαλοῦντός σου ἐρῶ· Ἰδοὺ πάρειμι, *du wirst noch nicht zu Ende gesprochen haben, und schon wird er sagen...*). Ich habe dich nicht deshalb aus dem Nichtsein gezogen, um dich ins Verderben zu stürzen; habe nicht planlos (εἰκῇ) das Reich und seine unzähligen und unaussprechlichen Güter bereitet. Habe ich nicht auch deswegen die Hölle angedroht, damit ich allen durch diese Gefahr das Reich gewähre? » (1)

« Die ihr in Sünden lebt: kommt zu mir! Nicht, damit ich Rechenschaft von euch fordere, sondern damit ich euch die Sünden vergebe » (2).

Wer hat denn schon ein ganz reines Herz? Aber

« treten wir doch zu ihm hin, der es wieder rein machen kann. Er kann es, wenn er will; und er will uns lieber rein haben und reiner haben als wir selbst es wollen » (3).

« Warum willst du nicht hinzutreten? Er liebt dich und ist mächtiger als alle anderen; er will und kann es. Was ist noch im Wege? Nichts! » (4)

Gott ist « menschenfreundlich zu den Sündern » (5), ist « bereit, sich mit uns versöhnen zu lassen » (6), « ändert seinen Sinn hinsichtlich unserer Sünden » (7), « ist geneigt, sich ständig zu erbarmen und zu vergeben » (8) und « betrachtet es als etwas Erwünschtes, wenn wir uns überhaupt mit ihm versöhnen » (9). Er hätte Grund

(1) In Gen h. 44,2 (54,408). — Zu εἰκῇ: F. BÜCHSEL, *ThW* 2 (1935) 377 f.

(2) In Mt 38,2 (57,431).

(3) In Is 6,1 h. 6,3 (56,139).

(4) In AA h. 36,3 (60,262).

(5) ἡμαρτηκότας φιλανθρωπεύεται in Gen h. 28,3 (53,255).

(6) De ss. martyr. 4 (50,651).

(7) τοῦ Δεσπότου... μετανοοῦντος ἐπὶ ταῖς ἡμετέραις ἁμαρτίαις de poenit 3,4 (49,299); Gott « gibt dem Sünder nach » (παραχωρεῖ): In Ps 142, n. 2 (55,449).

(8) In Ps 129, n. 3 (55,376); πρόχειρον εἰς συγχώρησιν in Ps 6, n. 3 (55,75).

(9) Ad Theod. lapsum 1,15 (47,301); ὁ γὰρ πανελεήμων πάντας ἐλεεῖ καὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ φίλους in 2 Cor h. 2,5 (61,399).

genug dazu gehabt, aber trotz allem « wandte er sich nicht ab und gab uns tausend Gelegenheiten des Heiles, durch welche du zum Freunde wirst » (1). Wie « eine Frau in Geburtswehen es ersehnt, zu gebären, so wünscht Gott es, sein Erbarmen auszugießen » (2). Es ist gleichsam « seine ständige Aufgabe, die Betrübten » (und das sind nach der angegebenen Stelle *Mt* 11,28 eben vor allem die Sünder) « zu trösten » (3).

Es ist Gott sogar mehr als uns selbst daran gelegen, daß wir von unseren Sünden loskommen (4). Während die Menschen von ihren Schuldnern alles zurückfordern — denn für sie ist eben τὸ ἀπαιτῆσαι, πλοῦτος — setzt Gott im Gegenteil alles in Bewegung, um den Schuldner von seiner Schuld zu befreien, denn für Gott ist τὸ συγχωρῆσαι, πλοῦτος (5). Konkreter: « Durch seine Menschenfreundlichkeit weckt er den Sünder auf » (6), er « ruft » und « zieht ihn an », auch wenn er ein noch so großer Sünder ist (7).

Nicht nur, daß Gott « sich der Sünder erbarmt (ἐλεεῖ): er zeigt auch noch eine andere, nicht geringere Art der φιλανθρωπία,

(1) In AA h. 1,7 (60,23).

(2) De b. Philog. 6,4 (48,754). — Auch mit einem Arzt und Vater wird Gott verglichen: In Gen h. 19,2 (53,160).

(3) De incomprehens. 5,7 (48,747), mit Bezug auf 2 *Kor* 1,3.

(4) H. in Mt 18,23 ff., n. 6 (51,26); Wir selbst ἐπιθυμοῦμεν nicht so sehr die Befreiung von den Sünden, wie Gott σπεύδει καὶ ἐπείγεται, sie uns zu δωρήσασθαι in Gen h. 24,8 (53,217); μᾶλλον δὲ καὶ πλέον ἡμῶν καθαροὺς ἡμᾶς εἶναι θέλει in Is 6,1 h. 6,3 (56,139); Οὐκ ἐπιθυμεῖς οὕτως ἀφεθῆναι σὺ τὰς ἁμαρτίας σοῦ, ὡς αὐτὸς ἐπιθυμεῖ ἀφεῖναί σου τὰ ἁμαρτήματα. Beweis dafür, daß wir selbst es nicht so sehr wünschen, ist die Tatsache, daß wir nicht bereit sind, es uns viel kosten zu lassen; αὐτὸς δέ, ἵνα ἀφῇ ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας, τοῦ Μονογενοῦς οὐκ ἐφείσατο, τοῦ γνησίου Παιδὸς, τοῦ συνθρόνου in AA h. 36,3 (60,261 f.).

(5) In Mt 18,23 ff., n. 5 (51,24).

(6) De poenit. 7,3 (49,327); n. 2 (49,325-326).

(7) De incomprehens. 5,7 (48,747; von Adam und Eva heißt es: ἐκκαλεῖται αὐτοὺς εἰς ὁμολογίαν τῶν ἐπταισμένων in Gen h. 17,5 (53,140). Der den Judas versuchende Teufel — er wollte ihm die Umkehr durch den Selbstmord vereiteln — wird in einem Monolog vorgeführt; wenn der Herr über Judas weinte und ihn, als er schon daran dachte, ihn zu verraten, unzählige Male « angerufen » (παρεκάλεσεν) hatte, wird er ihn dann (den Sünder) nach seiner Umkehr (μετανοοῦντα) nicht annehmen? Als er unverbesserlich war, hat er ihn « hingezogen und gerufen » (ἐφειλκύσατο καὶ ἐκάλεσεν), wird er dann den sich Bessernden und seine Sünden Bekennenden nicht an sich ziehen (ἐπισπάσεται)? διὰ γὰρ τοῦτο καὶ σταυρωθῆναι ἦλθε de poenit. 1,3 (49,282).

nämlich die Langmut (μακρόθυμον), auf daß sie zur Umkehr kommen » (1).

« Der menschenfreundliche Gott will nicht auf der Stelle von jedem Rechenschaft über seine Vergehen fordern, denn sonst wäre unser Geschlecht schon hinweggerafft worden. Er hätte zwar die Macht dazu... aber er tut es nicht, weil er überall Langmut walten läßt (πανταχοῦ τῇ μακροθυμίᾳ χρώμενος) und die in Bosheit Lebenden zur Umkehr zieht » (2).

Im selben Zusammenhang wird auch ἀ ν ε ξ ι κ α κ ί α gebraucht:

πολλὴ καὶ ἄπειρος ἡ ἀν. τοῦ Θ. in Gen h. 19,2 (53,160); de poenit. 4,2 (49,302); in Ps 9, n. 10 (55,138) wird beides verbunden: τῆς τοῦ Θ. μακροθυμίας ἡ ἀν., was man etwa mit « das langmütige Ertragen der Bosheit » wiedergeben kann. LAMPE, S. 134 f. Im *N.T.* kommt es bei 2 *Tim* 2,24 vor. ZORELL, S. 112: (ἀνέχομαι κακόν) *malorum tolerans*, i.e. qui aequo animo calamitates, illatas sibi injurias, aliorum errores vitiaque perfert, patiens. BAUER, S. 129. — Zu ἀνεξικακία: W. GRUNDMANN, ThW 3 (1938) 487.

Über die weiteren Gründe der Langmut Gottes mit den Sündern vgl. De poenit. 7,1 ff. (49,323 ff.); z. B.: « Während das Gesetz die Sünder unerbittlich strafte, ἡ δὲ χάρις μετὰ πολλῆς μακροθυμίας ὑπερτίθεται τὴν τιμωρίαν, ἵνα ἐπαγάγῃ τὴν διόρθωσιν ebd., n. 4 (49,327). Ὁρᾷς αὐτοῦ τὴν ἀκρίβειαν τὴν ἐν τῷ νόμῳ; ὁρᾷς τὴν φιλανθρωπίαν αὐτοῦ τὴν ἐν τῇ χάριτι; ebd.

Wie Gott schon bei Adam und Eva « Verständnis für deren Schwäche aufbrachte » (3), so ist ihm auch die Schwäche unserer Natur nicht unbekannt (4): für einen Menschen ist es doch « wahrscheinlich oder natürlich », zu sündigen (5). Wer kann sich schon

(1) In Ps 144, n. 3 (55,468). — Καὶ τοῦτο δὲ αὐτὸ πολλῆς φιλανθρωπίας ἐστί, τὸ μὴ μόνον δοῦναι τὸν Υἱόν, ἀλλὰ καὶ τὸν τῆς κρίσεως ἀναβάλλεσθαι καιρόν, ἵνα γένηται ἐξουσία τοῖς ἡμαρτηκόσι καὶ τοῖς ἀπιστοῦσιν ἀπονίψασθαι τὰ πεπλημμελημένα in Jo h. 28,1 (59,163).

(2) In Ps 113, n. 4 (55,310); de poenit. 7,2 (49,325); in Gen h. 22,5 (53,192); 26,2 (53,231); τὰς τιμωρίας παρὰ πόδας οὐκ ἐπάγει (als Beweis dafür, daß Gott) μακροθυμεῖ h. 28,3 (53,255); in Ps 7, n. 10 (55,96). — In einem allgemeinen Sinn: ὅτι πολλὰ καὶ διὰ μακροθυμίαν οὐδέπω τὴν κατ' ἀξίαν λαμβάνει ἀντίδοσιν in Ps 113, n. 4 (55,310). — Zu μακροθυμία κτλ: J. HORST, *ThW* 4 (1942) 377 ff.

(3) συγκαταβαίνει αὐτῶν τῇ ἀσθενείᾳ in Gen h. 17,5 (53,140).

(4) De Lazaro 7,2 (48,1047).

(5) μετὰ τὸ βάπτισμα ἁμαρτάνων οἷα εἰκὸς ἄνθρωπον ὄντα in AA h. 1,6 (60,23). Vgl. weiter unten: De Anna 4,5 (54,666).

« rühmen, ein unbeflecktes Herz zu haben? » (1) Gerade deswegen will Gott nichts unterlassen, um die Sünder dem Verderben zu entreißen, weil sie gleichsam Opfer von Täuschungen geworden sind (2). Wenn wir in eine Sünde geraten, so geschieht dies eben deshalb, weil uns « der Leichtsinn zu Fall gebracht », uns « zu Boden gestreckt » hat (3).

An anderen Stellen werden die Sünden mit schweren Krankheiten verglichen: man « befindet sich zufällig » darin, sie « widerfahren » einem, sie « stoßen einem zu », sie « treten auf », sie « fallen einem zu (wie durch einen Zufall oder durch das Los) » (4).

Die göttliche Pastoral der Sünder wird uns aber besonders klar, wenn wir das Verhalten Gottes gegenüber den Gerechten mit jenem den Sündern gegenüber vergleichen. Chrysostomus tut es ex professo in einem längeren Abschnitt von De poenit. 7,2 f. (5) Wir geben den Passus zusammengefaßt und umgestellt wieder:

« Gott ist zu allen gut (ἀγαθός), auf eine vorzügliche Weise (ἐξαιρέτως) jedoch » zu den Sündern.

Nun schickt sich Chrysostomus an, eine Lehre vorzulegen, von der er selbst weiß, daß es einen Durchschnittsmenschen sonderbar (ξένον) anmuten muß, hingegen für jemanden, der einen « frommen, religiösen Sinn » hat (εἰς εὐσέβειαν), durchaus verständlich ist:

Gott erscheint allenthalben als « streng » (βαρύς) zu den Gerechten, « gütig » (χρηστός) und « schnell menschenfreundlich » (ταχὺς εἰς φιλανθρωπίαν) zu den Sündern. (Schriftstellen: bezüglich des Sünders *Jr* 8,4 f.; *Zach* 1,3; *Ez* 33,11; bezüglich des Gerechten: *Ez* 18,24). Den Gerechten behandelt er mit « großer Genauigkeit » (ἀκρίβεια), den Sünder mit « Freigebigkeit », « verschwenderischer Großmut » (δαψίλεια). Er erbarmt sich des gefallenen Sünders und

(1) In Is 6,1 h. 6,3 (56,139).

(2) τοὺς ἐπὶ τῇ πλάνῃ προκατειλημμένους in Gen h. 44,2 (54,408). — Vgl. H. BRAUN, πλανάω *ThW* 6 (1959) 230 ff.

(3) ἐπειδὰν ἁμαρτήματί τινι περιπέσωμεν ῥᾳθυμίᾳ ὑποσκελισθέντες de Lazaro 7,2 (48,1047); τοὺς τὴν οἰκείαν εὐγένειαν διὰ ῥᾳθυμίαν προδεδωκότας in Gen h. 19,2 (53,160); ἐπεὶ ἀνθρώπους ὄντας εἰκὸς καὶ εἰς ῥᾳθυμίαν ἐμπεσεῖν de Anna 4,5 (54,666); κἂν τοίνυν ὑπὸ τῶν ἁμαρτημάτων ὦμεν προδεδομένοι in Ps 129, n. 3 (55,376); ἐὰν προληφθῶ in Mt h. 51,5 (58,516); vgl. *Gal* 6,1.

(4) τοὺς ἐν χαλεπαῖς ἀρρωστίαις τυγχάνοντας in Gen h. 19,2 (53,160). — Zu τυγχάνω: O. BAUERNFEIND, *ThW* 8 (1969) 238 ff.

(5) De poenit. 7,2 f. (49,325-327).

streckt ihm die Hand der φιλανθρωπία entgegen, den stehenden Gerechten versetzt er dagegen in Angst (*Ps* 88,8; 144,9). Und das findet Chrysostomus gerecht (1).

Warum handelt Gott nun auf diese Weise? « Den Sünder tröstet er, damit er ihn aufwecke, den Gerechten schreckt er, damit er ihn festige » (2). Nicht, weil Gott etwa « dem Gerechten gegenüber feindlich gesinnt wäre », im Gegenteil, « niemand ist ihm liebenswerter als der Gerechte ». Und doch — « den Sündern, den Feinden, den Aufgeblasenen verzeiht er viele Vergehen » (τὰ πολλὰ συγχωρεῖ πλημμελήματα), bei den Gerechten aber « nimmt er auch ein paar Zufälligkeiten genau » (περὶ τῶν τυχόντων ἀκριβολογεῖται), weil er nicht will, daß ihnen zum höchsten Grad (der Vollkommenheit) etwas fehle (3). Den Sünder will Gott nicht erschrecken, damit er ihn nicht in die Verzweiflung stoße; den Gerechten wiederum will er nicht loben, um nicht die Spannkraft seiner Tapferkeit zu lockern (χαυνοῖ τῆς ἀρετῆς αὐτοῦ τὸν τόνον) oder zu bewirken, daß er im Eifer nachlasse (4).

Hinter dem ganzen steht die Auffassung, « daß der Gerechte vor Gott das sei, was der Reiche auf dieser Welt ist », während das, « was auf dieser Welt der Arme ist, vor Gott der Sünder sei ». Es gibt nichts Ärmeres als den Sünder, nichts Reicheres als den Gerechthandelnden (τοῦ δικαιοπραγοῦντος). (Schriftstellen: 1 *Kor* 1,4 f. und *Jr* 5,4). Arm nennt er jene, « die sich von der Frömmigkeit getrennt haben » (5). « Der Sünder erbarmt er sich wie der Armen, von den Gerechthandelnden fordert er wie von den Reichen » (6). Noch konkreter: die Sünden werden dem Sünder « eingetragen wie Schulden ». Wenn der Sünder umkehrt, wird ihm sogar das Kapital geschenkt; von dem Gerechten hingegen werden immer auch die Zinsen verlangt (*Mt* 18,26 und *Lk* 19,23; *Mt* 25,27) (7).

(1) Ebd., n. 2.3, Sp. 325.327. — Zu ξένος: G. Stählin, *ThW* 5 (1954) 1; εὐσεβής κτλ: W. Foerster, *ThW* 7 (1964) 175 ff.

(2) παραμυθεῖται τὸν ἁμαρτωλόν, ἵνα διεγείρῃ· φοβεῖ καὶ τὸν δίκαιον, ἵνα στηρίξῃ de poenit. 7,3 (49,326). — Zu ἐγείρω: A. Oepke, *ThW* 2 (1935) 332 f.

(3) μηδὲν αὐτοῖς ἐλλιπὲς εἶναι βουλόμενος εἰς ἀκρότητα de poenit. 7,3 (49,326).

(4) Ebd., n. 2, Sp. 325.

(5) Ebd., n. 3, Sp. 326 f.

(6) Ebd., Sp. 327.

(7) Ebd., Sp. 326.

Wir sehen, wie angemessen und nützlich sowohl die Güte als auch die Strenge Gottes ist. Eine Erkenntnis, deren Größe uns nicht entgehen sollte (Beispiele: *Mt* 26,2 mit *Nm* 12,10; *Is* 1,18 mit *Mt* 5,22) (1).

Das ist die Art Gottes, den Menschen « die Arzneien der Frömmigkeit » (τὰ φάρμακα τῆς εὐσεβείας) zu verabreichen: die einen versetzt er in Schrecken, der anderen erbarmt er sich. « Nicht als ob er in sich uneins wäre, er paßt sich vielmehr der jeweiligen Verfassung der Menschen an » (2).

Die Mitwirkung des Menschen

Die φιλανθρωπία Gottes ist für uns sicher kein Freibrief. « Wenn wir von ihr nicht den richtigen Gebrauch machen, ist die Strafe hiefür umso größer, je größer die Liebe Gottes uns gegenüber ist » (3).

> « Wer alles in Gott fallen läßt (ῥίψας) und nach der Taufe — da er ja doch ein Mensch ist — sündigt, wird, wenn er Umkehr übt (μετανοῶν), die φιλανθρωπία erlangen; wenn aber jemand ausgeklügelte Erwägungen über die φιλανθρωπία anstellt (ὥσπερ σοφιζόμενος τοῦ Θεοῦ τὴν φιλανθρωπίαν) und dann ohne Gnade scheidet, wartet auf ihn die unvermeidliche Strafe ».

Auch die φιλανθρωπία hat nämlich ihren καιρός (4). Es wäre

(1) Καὶ θέλεις αὐτοῦ γνῶναι τὴν εὔκαιρον ἀγαθότητα καὶ τὴν εὔχρηστον καὶ ἁρμόζουσαν ἡμῖν ἀποτομίαν; Πρόσεχε ἀκριβῶς, μή σε διαφύγῃ τῆς θεωρίας τὸ μέγεθος ebd., n. 2, Sp. 325.

(2) οὐκ αὐτὸς μεριζόμενος, πρὸς δὲ τὰς γνώμας τῶν ἀνθρώπων ἁρμοζόμενος ebd., n. 3, Sp. 327. — Er « ersinnt » (μηχανᾶται) « mannigfaltig » und « verschieden », οὐκ αὐτὸς μεταβαλλόμενος, ἀλλὰ χρησίμως μερίζων τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ τὰς οἰκονομίας ebd., n. 2, Sp. 325. — Gott handelt so übrigens nicht nur im religiös-sittlichen Fall: Sünder – Gerechter, sondern οὕτω καὶ ἐν τοῖς κοσμικοῖς πράγμασιν διατίθησι τὴν ἑαυτοῦ οἰκονομίαν (z. B. *Ps* 2,10; 1 *Tim* 6,15). Ὅπου ἀρχὴ δυναστείας, ἐπιτίθησι τὸν φόβον τῆς αὐτοῦ βασιλείας· ὅπου ταπείνωσις εὐτελείας, προσφέρει τὸ φάρμακον τῆς ἑαυτοῦ φιλανθρωπίας. Und in einer anderen Variante: ὅπου μὲν γὰρ εἶδεν ἀρκοῦσαν τὴν ἐξουσίαν εἰς παραμυθίαν, ἐπέθηκε τὸν φόβον εἰς ὠφέλειαν· ὅπου δὲ εἶδε παραλελυμένην τῇ εὐτελείᾳ τὴν ὀρφανίαν καὶ τὴν πτωχείαν τῇ ἀτονίᾳ τῆς χηρείας, προσήγαγε τὴν φιλανθρωπίαν εἰς παραμυθίαν ebd., n. 3, Sp. 327.

(3) ἐὰν μὴ εἰς δέον τῇ φ. χρησώμεθα in AA h. 1,7 (60,23); in Eph h. 4,4 (62,35).

(4) In AA h. 1,6 (60,23); es handelte sich um das Auf- bzw. Hinausschieben der Taufe. — Chrys. habe viele sagen gehört, ὅτι φιλάνθρωπός ἐστι, καὶ πάντως σώσει πάντας in Philem h. 3,2 (62,717).

« töricht », zu denken, die Güte Gottes befreie uns von der Beobachtung der Gesetze Gottes (vgl. *Sir* 5,6) (1).

> « Wir sprachen ja auch nicht deshalb so viel von der Güte, damit wir im vermessenen Vertrauen (θαῤῥοῦντες) auf sie alles tun, denn so könnte uns die Güte zum Verderben werden — (wir taten es) vielmehr deshalb, damit wir wegen unserer Sünden nicht verzweifeln, sondern umkehren (μετανοῶμεν). Die Güte Gottes soll dich zur Umkehr, nicht in eine noch größere Schlechtigkeit führen » (2).

Wie schon gesagt: die φιλανθρωπία hat ihren καιρός. Wir werden sie dann am besten erlangen, wenn wir « das Unsrige beigesteuert haben » (3); nämlich, « wenn wir Erbarmen finden wollen, so müssen wir uns doch zuerst des Erbarmens würdig erweisen ». « Denn selbst das Erbarmen neigt sich nicht einfach allen — auch den Stumpfen — zu » (4). Doch unternimmt Gott selbst wieder alles, um uns ja « würdig » zu machen (5).

Es spricht durchaus nicht gegen die φιλανθρωπία Gottes, daß er unser Mittun verlangt, im Gegenteil — es zeigt sich dabei sogar ein weiterer ihrer Vorzüge: nicht nur, daß Gott sich der Sünder erbarmt, nicht nur, daß er langmütig darauf wartet, daß sie in die Metanoia eintreten, er will auch, « daß sie sich unter dem Beistande seiner φιλανθρωπία sowohl durch eigene Anstrengung retten, als auch die aus dem glücklich Vollbrachten stammende Zuversicht schöpfen können » (6).

(1) μὴ ἐπὶ τούτῳ θαυμάζε τοῦ Θεοῦ τὴν φ., ἐπὶ τῷ ἁμαρτάνειν in Eph h. 4,3 (62,35).

(2) In Eph h. 4,4 (62,35); man würde auch Gott selbst bei den anderen in schlechten Ruf bringen κατηγοροῦντας τῆς μακροθυμίας τοῦ Θ. ebd.

(3) Καίτοι τότε καιρὸν ἂν ἔχοι ἡ φ. αὕτη, καὶ μᾶλλον αὐτῆς ἐπιτευξόμεθα, ὅταν καὶ τὰ παρ'ἑαυτῶν εἰσενέγκωμεν in AA h. 1,6 (60,23).

(4) Κἂν γὰρ ἔλεος ᾖ, τοὺς ἀξίους ἐπιζητεῖ· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἔπεισιν ἅπασι, καὶ τοῖς ἀναισθήτως διακειμένοις in 2 Cor h. 2,4 (61,397). — Es ist vielleicht hier der geeignete Ort, die Stelle In Ps 6, n. 2 (55,73) anzubringen, in der gesagt wird, daß es außer anderen Gründen für die Verschiedenheit der Strafen auch den der Verschiedenheit der φιλανθρωπία gibt: καὶ πολλὰ ἕτερα εὕροι τις ἂν ποιοῦντα διαφορὰν κολάσεως, καὶ διαφορὰν ἐλέους καὶ φιλανθρωπίας. Aber auch diese διαφορά selbst scheint wiederum vom Menschen abhängig zu sein: καὶ ἡμεῖς τοίνυν ὅταν ἁμαρτάνωμεν, σκοπῶμεν εἰ ἄξιοι ἐλέους ἐσμέν, εἰ ἐποιήσαμέν τι ὥστε ἐλεηθῆναι ebd., Sp. 74.

(5) In Gen h. 55,4 (54,485).

(6) καὶ ἕτερον εἶδος τῆς φ. οὐ μικρὸν ἐπιδείκνυται, ... ὥστε..., καὶ μετὰ

Auch darin zeigt sich seine « Freigebigkeit » (φιλοτιμία), daß er so sehr bereit ist, uns alles, was wir ihm geben, zurückzuerstatten; dabei stammt letztlich doch alles, was wir ihm geben können, von ihm, aber er will es nicht als solches betrachten; all dies jedoch nur unter einer Bedingung: daß wir nämlich « zu dem, was uns von ihm geschenkt wurde, ein klein wenig beisteuern wollen » (1).

Seine Liebe zu uns ist wie ein « Feuer, das nur eine Gelegenheit (ἀφορμήν) sucht ». Ein kleiner Funken entfacht in ihm eine ungeheure Flamme der Wohltaten (2).

Chrysostomus erklärt die Tatsache, daß wir vielfach kein Erbarmen finden, damit, daß wir eben auch kein Erbarmen üben, und begründet dies mit seinem immer wieder betonten Prinzip, wenn man etwas von Gott erlangen wolle, sei man verpflichtet, dasselbe vorher dem Nächsten zu gewähren; wenn man es aber dem Nächsten vorenthalte, wie wolle man es selbst erhalten? (Es werden dazu *Mt* 5,7 und *Jak* 2,15 angeführt.) « Wir aber gehen sogar soweit, daß wir Gott um das Himmelreich bitten, selbst aber nicht einmal den von uns erbetenen Geldbetrag hergeben ». Auf den Einwand, es sollte unter das Sich-Erbarmen (Gottes) doch auch das Sich-der-sich-nicht-Erbarmenden-Erbarmen (καὶ μὴν τοῦτο ἐλέους ἐστί, τὸ τοὺς ἀνελεήμονας ἐλεεῖν) fallen, antwortet er, daß jemand, « der sich einem Grausamen, Harten und seinem Nächsten unzählige Besheiten Verübenden gütig zeige, eben nicht als barmherzig gelten könne » (3).

τῆς αὐτοῦ φ. καὶ ἀπὸ τῆς οἰκείας σωθῆναι σπουδῆς, καὶ τὴν ἀπὸ τῶν κατορθωμάτων παῤῥησίαν ἔχειν in Ps 144, n. 3 (55,468).

(1) In Gen h. 55,4 (54,484 f.).

(2) In Mt h. 22,6 (57,306); ἀναμένει τὰς παρ᾽ἡμῶν ἀφορμάς, ἵνα πολλὴν ἐπιδείξηται τὴν φιλοτιμίαν in Gen h. 25,7 (53,228). Zur an Kain gerichteten Frage (*Gn* 4,9) heißt es, ὅτι διὰ πολλὴν ἀγαθότητα πυνθάνεται, βουλόμενος ἀφορμήν τινα εὑρεῖν, δι᾽ἧς τὴν οἰκείαν ἐπιδείξεται φιλανθρωπίαν in Gen h. 19,2 (53,161).

(3) Ὁ γάρ, τὸν ὠμὸν καὶ ἀπηνῆ... φιλανθρωπευσάμενος, πῶς ἂν ἐλεήμων εἴη; ad Philem h. 3,2 (62,716). Sehr aufschlußreich ist das unmittelbar Folgende: Τί οὖν, φησί; τὸ λουτρὸν οὐχὶ μυρία ἡμᾶς ἐργασαμένους κακὰ ἔσωσεν; Ἀπήλλαξεν ἐκείνων, οὐχ ἵνα πάλιν αὐτὰ πράττωμεν, ἀλλ᾽ ἵνα μὴ πράττωμεν.

Die Frage der Vergeltung

Die Vergeltung im allgemeinen

Ein Anhänger des Marcion habe zu Chrysostomus einmal gesagt, es könne von der Güte Gottes keine Rede sein, wenn dieser Rechenschaft für die Sünden fordere. Chrysostomus versucht nun gerade das Gegenteil « zum Überfluß » (ἐκ περιουσίας) zu beweisen (1). Denn, wie könnte sonst das menschliche Leben überhaupt bestehen? Würde man nicht im Tierischen enden, « wo man doch schon jetzt trotz der herrschenden Angst vor der Rechenschaft und dem Gericht selbst die Fische im gegenseitigen Auffressen und die Löwen und Wölfe im gegenseitigen Ausrauben übertrifft? » Wäre das Leben nicht voll von Verwirrung (συγχύσεως καὶ τύρβης) ? Was wäre schon das mythische Labyrinth im Vergleich zur Weltverwirrung (πρὸς τὴν ἀταξίαν τὴν κοσμικήν)? « Wer würde noch seinen Vater anerkennen, wer sich seiner Mutter erbarmen? Wer würde noch irgendeine Lust, irgendeine Gelegenheit zur Bosheit vorbeigehen lassen (τίς δ' ἂν πᾶσαν ἡδονήν, πᾶσαν κακίαν παρέλιπε)? » Und am Beispiel des Lebens einer Familie zeigt er, wie « die Frau und die Kinder preisgegeben wären, wegen einer solchen unangemessenen Güte » (2).

« Aber wo bleibt die φιλανθρωπία wenn wir das empfangen werden, was wir für unsere Sünden verdienen? » (zu *Ps* 61,13; *Röm* 2,6) (3). Die φιλανθρωπία bleibt trotzdem bestehen, und zwar in der Tatsache, daß « Gott unser Leben in zwei Abschnitte einteilte (διελών) das gegenwärtige und das zukünftige: das eine im Zustande des Kampfes, das andere in dem der Belohnung » (4).

Nachdem wir unzählige Male gesündigt haben, hat er « keine Rechenschaft verlangt », sondern vergab uns alles « durch das Bad, das die Wiedergeburt bewirkt, und schenkte uns Gerechtigkeit und Heiligung (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, καὶ δικαιοσύνην καὶ ἁγιασ-

(1) Nämlich, ὅτι εἰ μὴ ἀπῄτει λόγον [τῶν ἁμαρτημάτων], οὐκ ἀγαθός· ἐπειδὴ δὲ ἀπαιτεῖ διὰ τοῦτο ἀγαθός ad Philem h. 3,2 (62,717).

(2) διὰ ταύτης τῆς ἀκαίρου χρηστότητος ebd.

(3) In Jo h. 28,1 (59,161); ποῦ τὰ τῆς φ., εἰ κατὰ τὸ δίκαιον κρινεῖ; in Ps 7, n. 10 (55,96); Πῶς οὖν ἡ φ. τοῦ Θ., εἴ γε μὴ μέλλοι σώζειν τοὺς κακούς; ad Philem h. 3,2 (62,717).

(4) In Jo h. 28,1 (59,161).

μὸν ἐχαρίσατο) ». « Was aber, wenn jemand von Jugend auf der Mysterien gewürdigt wurde und nachher tausendmal sündigte? Ein solcher verdient sicher eine (größere) Strafe » (1).

« Aber auch diesem öffnete er die Türen zur Umkehr (μετανοίας ἀνέῳξε θύρας) und gab ihm viele Möglichkeiten, die Sünden abzuwaschen, wenn er es wollte. Betrachte, wieviele Beweise der φιλανθρωπία wir haben: daß er aus Gnade vergibt (τὸ καὶ χάριτι ἀφεῖναι), und daß er denjenigen, der nach der Gnade sündigt und Strafe verdient, nicht straft, sondern ihm Zeit zur Rechtfertigung gewährt (ἀλλὰ διδόναι καιρὸν καὶ προθεσμίαν ἀπολογίας). Deswegen sagte auch Christus zu Nikodemus: *Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde* (*Jo* 3,17). Es gibt nämlich eine zweifache Ankunft (παρουσίαι) Christi — eine vergangene und eine zukünftige, sie haben aber nicht beide denselben Zweck: die erste fand statt, nicht, damit er unsere Taten untersuche, sondern vergebe (ἵνα ἀφῇ) — die zweite aber wird geschehen, nicht, damit er vergebe, sondern prüfe (ἵνα ἐξετάσῃ) (nach *Mt* 25,31.33.46). Aber erfolgte nicht doch auch die erste Ankunft wegen einer rechtlichen Untersuchung (κρίσεως ἦν κατὰ τὸν τοῦ δικαίου λόγον)? Warum? Weil es schon vor seinem Kommen das Naturgesetz gab, die Propheten, wiederum das geschriebene Gesetz, die Unterweisung, tausend Versprechungen, Zeichenerweise, Strafen und vieles andere, das geeignet war, zu einer Besserung zu führen, und es wäre nur folgerichtig gewesen, über all das Rechenschaft zu fordern. Aber da er φιλάνθρωπος ist, stellte er keine Untersuchung an, sondern gewährte inzwischen Verzeihung (συγχώρησιν) » (2).

« Hätte er eine Untersuchung machen wollen, wären wir alle in einem hinweggerafft worden » (3).

Was übrigens die letzte « Untersuchung » angeht, darf man nicht vergessen, daß « wo Erbarmen und φιλανθρωπία herrschen, die Rechenschaftsablegung nicht so streng erfolgt, da ja der Richter

(1) Ebd.

(2) Ebd., Sp. 162. — Ähnlich aber kürzer: In Ps 7, n. 10 (55,96). In Antinomien zusammenfassend: Φιλάνθρωπος ὁ Θ.; ἀλλὰ καὶ δίκαιος κριτής· Ἁμαρτίας συγχωρῶν; ἀλλὰ ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ὑπερβαίνει ἀδικίας, ἐξαιρεῖ ἀνομίας; ἀλλὰ καὶ ἐξέτασιν ποιεῖται. Πῶς οὖν οὐκ ἐναντία ταῦτα; Οὐκ ἐναντία, ἂν τοῖς χρόνοις αὐτὰ διέλωμεν. Ἐξαιρεῖ ἀνομίας ἐνταῦθα καὶ διὰ λουτροῦ καὶ διὰ μετανοίας· ἐξέτασιν ποιεῖται τῶν πεπραγμένων ἐκεῖ διὰ πυρὸς καὶ βασάνων ad Eph h. 4,4 (62,35).

(3) In Jo h. 28,1 (59,162); εἰ βουληθείη μετὰ ἀκριβείας τὰ εἰς αὐτὸν γινόμενα ὁ Θ. ἐξετάζειν, οὐδὲ μίαν βιωσόμεθα τὴν ἡμέραν ad pop. Antioch. 20,1 (49,199); vgl. in Ps 129, n. 1 (55,374).

wegen seiner großen Barmherzigkeit und seiner Neigung zur φιλανθρωπία über vieles hinweggeht » (1).

Die Strafe

Wiederum die Frage: « Wie kann Gott gut (ἀγαθός), wie φιλάνθρωπος sein, wenn er straft?... Zeigen wir also, auf welche Weise Gott gut ist, auch wenn er straft ». Chrysostomus gibt hier eine uns schon bekannte Antwort: Gott habe uns doch erschaffen, ohne daß er uns gebraucht hätte; er machte alles Geschaffene unseretwegen; und dazu *Mt* 5,45: *Er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte* (2). Wir holen jedoch weiter aus.

Gott ist ja nicht « zornig » (ἀγανακτεῖ) etwa weil « ihm ein Frevel widerfährt » (ὕβρισται), sondern weil der Mensch « frevelt ». Wenn schon die Eltern, die ja doch Menschen und daher « schlecht » sind, wegen ihrer zügellosen Kinder ungehalten werden, um wieviel mehr muß es Gott sein, wenn wir uns ungehörig verhalten, auch wenn er in sich selbst nicht entehrt werden kann (3). In seiner Langmut straft er nicht sofort, sondern ruft zuerst den Sünder zur Umkehr; nur wenn er damit nichts erreicht, « dann verhängt er die Strafe » (4). « Auch wenn Gott zürnt, tut er es nicht etwa, weil er uns haßt oder sich von uns abwendet, sondern damit er uns wenigstens auf diese Weise zu sich ziehe » (5). Denn, wenn er uns auch nach der Beleidigung weiter ständig Wohltaten zukommen ließe, wäre man noch hochmütiger. Und « damit das nicht eintreffe, wendet er sich für kurze Zeit ab, damit er uns für immer bei sich (μεθ' ἑαυτοῦ) habe » (6).

Zuerst also « setzt Gott alles in Bewegung, um uns vor Strafe und Züchtigung zu bewahren », und zwar solange, bis wir erkennen,

(1) In Ps 129, n. 3 (55,376).

(2) In Philem h. 3,2 (62,717). — Zu κολάζω: J. SCHNEIDER, *ThW* 3 (1938) 815 f.

(3) ὁ μηδὲ ὑβρισθῆναι δυνάμενος in Mt h. 22,6 (57,306).

(4) In Ps 9, n. 10 (55,138); Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τοῦτο μακροθυμεῖ, εἰς μετάνοιάν σε ἄγων, ὅταν ἀπὸ τοῦ φαρμάκου τούτου μηδὲν κερδάνῃς, καὶ ἐπεξέρχεται in Ps 7, n. 10 (55,96).

(5) In Mt h. 14,4 (57,221). Gott droht und straft, οὐχ ὡς ἑαυτὸν ἐκδικῶν, ἀλλ' ἡμᾶς ἕλκων πρὸς ἑαυτόν ad Theod. lapsum 1,4 (47,282).

(6) In Mt h. 14,4 (57,222).

daß die Schuld ausschließlich bei uns liegt ([1]). Wenn es dann aber doch zu einer Bestrafung kommt, « so geschieht dies, wie immer auch der Zorn Gottes und seine Strafe » sein mögen, « nicht in feindlichem Sinne (ἐπὶ κακῷ) oder etwa nur, damit gestraft werde, sondern damit die Gestraften besser werden » ([2]). Vor allem scheint ihm daran gelegen zu sein, unseren « Hochmut auszureißen » ([3]). Wenn das schon mit der bloßen Drohung erreicht worden ist, kann die Prüfung selbst auch unterbleiben ([4]).

Man könnte sich fragen, ob es Gott damit ernst ist, uns tatsächlich strafen zu wollen. Wollte er es wirklich, dann würde er nicht im voraus drohen, damit wir so klugerweise dem Angedrohten entgehen können. Er droht mit der Strafe, damit wir sie nicht erfahren ([5]).

« Es ist ja für Gott viel geziemender (πρεπωδέστερον) zu retten als zu strafen » ([6]). Wäre es nicht widersinnig (ἄτοπον), wenn wir, [die] es zulassen, daß die Herren ihre Sklaven schlagen, da wir wissen, daß sie derer schonen, weil sie ihr Eigentum sind (ἅτε αὐτῶν ὄντων ἐκείνων), [annähmen], Gott dagegen würde, wenn er straft, nicht schonen? Das deutet auch Paulus an, wenn er sagt: *Mögen wir also leben oder sterben, wir gehören dem Herrn* (*Röm* 14,8). « Er will nicht, meint er, daß sein Reichtum kleiner werde (οὐ βούλεται αὐτῷ τὸν πλοῦτον ἐλαττωθῆναι), er weiß, wie er straft, er straft ja seine eigenen Kinder » ([7]).

([1]) Non esse ad gratiam conc. 5 (50,662); ἵνα λοιπὸν τὰ παρ'ἑαυτοῦ ἅπαντα ἐπιδειξαμένου, μηδεμίαν ἔχῃς ἀπολογίαν τῇ τιμωρίᾳ σαυτὸν ὑπεύθυνον καταστήσας in Gen h. 19,2 (53,161).

([2]) In Is c. I, n. 8 (56,25) (zu *Is* 1,25); ἓν ζητεῖ μόνον, οὐ δίκην λαβεῖν τῶν ὕβρεων, ἀλλ'ἰδεῖν σε μεταμελόμενον καὶ παρακαλοῦντα in Mt h. 22,5 (57,306).

([3]) ἵνα τῷ φόβῳ τὴν καταφρόνησιν ἀνέλῃ in 1 Cor h. 8,5 (61,74); σωφρονεστέρους ποιήσας in Ps 7, n. 12 (55,99).

([4]) οὐκ ἀφίησιν ὑπομεῖναι τὴν πεῖραν in 1 Cor h. 8,5 (61,74).

([5]) φοβεῖ τῷ λόγῳ, ἵνα μὴ κολάσῃ τῷ ἔργῳ de poenit. 7,7 (49,336); in Ps 7, n. 12 (55,99). — Wenn die Eltern merken, daß ihre Kinder den Umgang (συνουσίαν) mit ihnen zu meiden beginnen, um mit den Altersgenossen zu spielen, veranlassen sie die Knechte, daß sie sich verstellen und sie erschrecken, ὥστε ὑπὸ τοῦ δέους καταναγκασθῆναι πρὸς τὸν μητρικὸν κόλπον καταφυγεῖν. Οὕτω καὶ ὁ Θ. ἀνατείνεται πολλάκις ἀπειλήν, οὐχ ἵνα ἐπαγάγῃ, ἀλλ'ἵνα πρὸς αὐτὸν ἐφελκύσηται. Ὅταν γοῦν ἐπανέλθωμεν πρὸς αὐτόν, λύει τὸν φόβον εὐθέως in Mt h. 10,7 (57,191 f.).

([6]) In Rom h. 10,1 (60,475).

([7]) In Philem h. 2,4 (62,713); der lat. Übersetzer gibt in der Fußnote

Aber auch, wenn er straft, « verkünden » die Gestraften « durch ihr Leid das Erbarmen und die Güte Gottes ». « Er war gut nicht nur zu Abel, sondern auch zu Kain; nicht nur zu Noe und dessen Kindern, sondern auch zu denen, die in der Sintflut untergingen. Alles machte er nämlich aus φιλανθρωπία » (1).

Die Hölle

« Wie kann jemand, der liebt, die Hölle und Strafe (κόλασιν) und Züchtigung (τιμωρίαν) androhen? Gerade deshalb, weil er liebt! » (2) Gott hat die Hölle « für den Teufel bereitet (*Mt* 25,41), für die Menschen aber das Reich, und hat damit gezeigt, daß er eben nicht will, daß die Menschen in die Hölle hineinstürzen ». Er hat sie « angedroht » (ἠπείλησεν), damit ihr alle Menschen aus Angst vor ihr entgehen können und ins Reich kommen (3): « er ist sogar dabei, Vorwände (προφάσεις) zu suchen, durch welche er dich von ihr fernhalten könnte » (4).

Worin Chrysostomus die eigentliche Funktion der Hölle im Heilsplan Gottes sieht, geht aus der folgenden Stelle hervor:

> « Indem er deine Bosheit ausrottet und mit der Angst wie mit einem Zügel deinem Hang zum Schlechtesten (τὴν ἐπὶ τὰ χείρω ῥύμην) Einhalt tut, unternimmt er alles, um durch das Glück oder das Leid deinen Lauf nach unten (τῆς ἐπὶ τὰ κάτω φορᾶς) aufzuhalten, dich zu sich hinaufzuführen und von jeder Bosheit, die ja schlimmer ist als die Hölle, wegzuziehen » (5).

Daß Gott uns in Angst versetzt, beweist gerade die Größe

(a) den Gedanken so wieder: cum Deus nos in divitiarum loco habeat, non vult nos gravitate poenarum opprimi, ne delendis nobis opes suas imminuat. — Εἶτα ἐπὶ μὲν ἀνθρώπων τὸ κολάζειν ἀγαθότητος, τὸ δὲ μὴ κολάζειν ὠμότητος, ἐπὶ δὲ Θεοῦ οὐκέτι; in Philem h. 3,2 (62,718).

(1) In Ps 144, n. 3 (55,468).

(2) In Rom h. 9,4 (60,472); ὥστε ἐπειδὴ ἀγαθός ἐστι, διὰ τοῦτο γέενναν προητοίμασε in Philem h. 3,2 (62,718).

(3) In Ps 144, n. 3 (55,468); und: Οὐχὶ διὰ τοῦτο καὶ γέενναν ἠπείλησα, ἵνα εἰς τὴν βασιλείαν ἅπαντας καὶ διὰ τούτου δραμεῖν παρασκευάσω; in Gen h. 44,2 (54,408); h. 23,6 (53,205); in Ps 7, n. 12 (55,99); in Philip h. 6,6 (62,227).

(4) In Mt h. 3,4 (57,36).

(5) In Rom h. 9,4 (60,472).

seiner φιλανθρωπία [1] und zwar nicht weniger, als es die Existenz des Himmelreiches tut [2].

Gut. Könnte Gott es aber nicht bei der bloßen Drohung bewenden lassen [3]? Man ist schon jetzt, da er tatsächlich straft und du doch nur (fälschlich) annehmen kannst, es seien bloße Drohungen, sofort leichtsinniger (ῥᾳθυμότερος). Wenn es jedoch wirklich nur Drohungen wären, um wieviel nachlässiger (ὑπτιώτερος) wärest du dann erst? Wenn die Niniviten gewußt hätten, daß es sich ohnehin nur um Drohungen handelte, nie hätten sie Umkehr geübt (οὐκ ἂν μετενόησαν); dadurch aber, daß sie es taten, « brachten sie die Drohung (ἀπειλήν) bei den Worten zum Stehen » [4].

> « Willst du, daß es bei der Drohung bleibe? Du bist der Herr der ganzen Sache. Bessere dich und es wird bei der Drohung bleiben. Wenn du aber — was ferne sei — die Drohung mißachten solltest, wird sie dir zur Erfahrung werden. Wenn die Menschen vor der Sintflut sich vor der Drohung gefürchtet hätten, wären sie der Prüfung nicht unterzogen worden. Auch wir werden die Prüfung nicht erleiden müssen, wenn wir die Drohung fürchten » [5].

Schließen wir mit einer Stelle, in der Chrysostomus jene angreift, die eine Bekehrung immer wieder aufschieben.

> « Gott hat doch vielen die Frist gewährt (ἔδωκε προθεσμίαν), auch noch im höchsten Alter zu bekennen (ἐξομολογήσασθαι). Und? Wird er sie auch dir gewähren? Vielleicht (ἴσως) wird er sie mir geben. Was sagst du: 'vielleicht', und: 'manchmal' (ἐνίοτε), und 'oft' (πολλάκις)? Bedenke, daß du um der Seele willen zu Rate gehst (ὅτι περὶ ψυχῆς βουλεύῃ), und nimm auch den gegenteiligen Fall an! Überlege und sage dir: Was aber, wenn er sie

[1] Πῶς οὖν φιλάνθρωπος; πῶς ἐλεήμων; πῶς ἀγαθός; Φιλάνθρωπος μὲν οὖν καὶ οὕτω, καὶ ἐκ τούτων μάλιστα δείκνυται αὐτοῦ τῆς φ. τὸ μέγεθος. Διὰ τοῦτο τοσοῦτον ἡμῖν ἐπισείει τὸν φόβον, ἵνα κἂν διὰ τούτων συνωθούμενοι πρὸς τὸν τῆς βασιλείας πόθον ποτὲ διεγερθῶμεν in 2 Tim h. 3,2 (62,615 f.).

[2] τῆς γὰρ βασιλείας τῶν οὐρανῶν οὐκ ἔλαττον ἡ τῆς γεέννης ἀπειλὴ παρίστησι τὴν φ. αὐτοῦ ad Stagirium 1,3 (47,430). Der Himmel und die Hölle — soweit sie auch auseinanderliegen mögen — haben im Grunde doch dasselbe Ziel, das Heil der Menschen nämlich: Ὥστε εἰ καὶ ἐναντίον γέεννα τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, ἀλλὰ πρὸς ἓν ἑκάτερον βλέπει τέλος, τὴν τῶν ἀνθρώπων σωτηρίαν· ἐκείνη μὲν ἐπισπωμένη πρὸς ἑαυτήν, αὕτη δὲ συνωθοῦσα πρὸς ἐκείνην, καὶ τὸ φόβῳ διορθουμένη τοὺς ἀμελέστερον διακειμένους ad pop. Antioch. 7,2 (49,94).

[3] In Philem h. 3,2 (62,718).

[4] Ebd., Sp. 718 f.

[5] Ebd., Sp. 719 f.

mir nicht gewähren wird? Und wenn doch? Er hat sie dir zwar gewährt, doch ist das eine sicherer und nützlicher als das andere. Wenn du schon begonnen hättest, so hättest du alles gewonnen, ob du nun die Frist erhältst oder nicht. Wenn du aber immer zögerst, wirst du sie oft gerade deswegen nicht erhalten ».

Wo du doch in Sachen des Testaments (bei Kriegsbeginn), der Heirat und des Hausbaues ganz anders — vorsichtig — vorgehst (τοῖς σαθροτέροις ἐκχειρεῖς) !

« Wenn es aber um die Seele geht, beginnst du mit Trügerischem, mit ἴσως und πολλάκις und ἐνίοτε, zu rechnen und gibst dich dem Ungewissen anheim? Nicht dem Ungewissen, sagst du, sondern der φιλανθρωπία Gottes. Gott ist nämlich φιλάνθρωπος. Das weiß ich auch; doch hat dieser φιλάνθρωπος, wie gesagt, auch schon andere hinweggerafft » (1).

Chrysostomus weist also wohl darauf hin, daß Gott trotz seiner Menschenfreundlichkeit Menschen für die ganze Ewigkeit « hinwegraffen » kann. Doch dürfen wir hoffen, mit diesem Artikel hinreichend gezeigt zu haben, daß all jene Deutungen schwer aufrechtzuerhalten sind, die zu der Feststellung führen, Chrysostomus habe ein einseitiges, düsteres Gottesbild gepredigt (was folgerichtig auf die Deutung seines Verständnisses der christlichen Existenz und Pastoralmethode abfärben muß) — wie etwa, daß « sein Gott... ein finsterer Wüterich » gewesen sei, « der die große Mehrzahl seiner menschlichen Geschöpfe zu ewiger Flammenqual verdammt » habe (2).

Die Quellen beweisen vielmehr, daß für Johannes Chrysostomus Gott ein Θεὸς φιλάνθρωπος ist (3). Er ist kein ferner oder fremder, sondern ein sich herablassender Gott, der sich in seiner φιλανθρωπία dem Menschen zugewandt hat — und das so sehr, daß Chrysostomus sagen kann, Gott sei in Liebe zu uns « heftig entbrannt » (4). Es ist ganz im Sinne von *Tit* 3,4, wenn Chrysostomus

(1) In 2 Cor h. 22,3 (61,552).

(2) O. SEECK, *Geschichte des Unterganges der antiken Welt*, Bd. V, Stuttgart 1921, S. 337.

(3) καὶ γὰρ τὰ μυστήρια τὰ ἡμέτερα τοῦτο μάλιστά ἐστιν, ἐλεημοσύνη καὶ φιλανθρωπία Θ. in Mt h. 71,4 (58,666). — « Chrysostom consistently stresses the φιλανθρωπία of God which motivated the offering of his Son ». F. M. YOUNG, *Insight or Incoherence? The Greek Fathers on God and Evil*, *JournEcclHistory*, 24 (1973) 116. - Vgl. A. WENGER, *SC* 50bis, S. 110[1].

(4) οὐκ ἄν, εἰ μὴ σφόδρα ἡμῶν περιεκαίετο, τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἔδωκεν in 1 Thes h. 9,4 (62,451).

das sich erbarmende Handeln Gottes und die dem Menschen zuteil gewordene Liebe und Rettung als «Güte und Menschenfreundlichkeit» versteht: ohne Bedingung oder menschliche Vorleistung geschenkt, ganz ungeschuldet, reine Gnade.

Weil Gott φιλάνθρωπος ist, gibt es eine Ökonomie der χάρις. So hat der Mensch nun allen Grund für eine unerschütterliche Hoffnung, denn: «Aus solchen Erwägungen wird die Hoffnung geboren» (1).

Rom

Maksimilijan Žitnik S.J.

(1) Ἀπὸ τούτων τῶν λογισμῶν ἡ ἐλπὶς τίκτεται ebd.

Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts

II

III. - AUTRES TYPES DE PANNYCHIS.

A) **« Pannychis » monastique** (cf. Pannychis de S. Théodore dans *Dresde 104 b*) **suivant les Complies (Apodeipnon) ou les remplaçant:**

38. **S.-Sabbas 24** (Bibl. Patr. Jérusalem) (Xe s.).
Pannychis du lundi de la 1ère semaine de Carême après l'epilichnion (1):

Hexapsalmos.
Alleluia. Tropaires: Ὑμνῳδίας ὁ καιρός...
Kanôn paraklîtikos.
(après le 6e cant.): Prokeimenon. *Pasa pnoî*. Evangile. Trisagion.
Apolysis.
N.B.: Rien apparemment ne reste dans cet office du schéma de la Pannychis. Le document cependant montre à une date très reculée une évolution que d'autres documents plus récents n'accusent pas encore. Le kanôn semble aujourd'hui être un élément fixe de la troisième partie du grand Apodeipnon;

(1) DMITRIEVSKY, *Bogosluzhénie*, 310-311. Dans la description des offices nous continuons à nous rapporter à la numérotation du tableau ÉLÉMENTS COMMUNS DE LA PANNYCHIS: Ière partie, *OrChrPer* 40 (1974) 341:
1. = Ps 90; 2(3,4). = trois antiphôna et leurs respectives synaptai et prières; 5. = Ps 50; 6. = prokeimenon — *pasa pnoî* — évangile; 7. = kanôn; 10. = kontakion. Nous ne tiendrons pas compte d'autres éléments mineurs qui risqueraient d'encombrer nos schémas, que dans la mesure où ils apporteront des détails intéressants.

l'article d'A. Raes, *Les Complies dans les rites orientaux* (1) montre comment la place de ce kanôn n'est pas la même dans toutes les traditions monastiques; en tout cas il ne fait pas partie de l'Apodeipnon d'un des plus vieux Horologes connus (2).

39. **Sinaï a. D. 1206:** triôdion (3).

Apodeipnon:

Trisagion. Hexapsalmos. Is 8,9, etc. Trisagion. Tropaires. *Kyrie eleîson* (40). Prostrations. Prières. Apolysis.

Pannychis:

1. **Ps 142.**
2. Synaptî. **Is 26**,9, etc. avec *Alleluia*. Tropaires (le 1er et le 3e sont ceux du 3e et 2e antiphôna respectivement de la Pannychis chantée).
7. Kanôn.
   (après le 3e cant.): Synaptî. Kathisma: Πρεσβεία.
   (après le 6e cant.): Synaptî.
10. Kontakion: Προστασία.
6. Prokeimenon. *Pasa pnoî*. Evangile.
5. **Ps 50.** Refrain du I antiphônon de la Pannychis chantée.
   (après le 9e cant.): Tropaires de la Theotokos.
   Trisagion. Tropaires.
   Ektenî. Prière. Apolysis.

N.B.: Cette Pannychis qui suit les Complies sans se mélanger avec elles, est très proche de celle de *Dresde 104b*. Curieuse l'apparition des trois refrains des anciens antiphôna.

40. **Ibîrôn 754 (228)** (XVIe s.): Diatypôsis de S. Athanase Athonite (Xe s.) (4).

Apodeipna suivis de Pannychis (tous les jours): De Pâques à

(1) Dans *OrChrPer* 17 (1954) 132-145. Ce que l'A. dit du Typikon de Mili, est applicable aussi à celui de Messine (cf. *infra* p. 123 note 2), et en partie à celui de Casole (*Opisánie* I, 806-7). Le Typikon de Mili et celui de Messine appartiennent à la même famille de traditions de l'Italie Méridionale.

(2) M. Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion* (*Berlin MS Or. Oct. 1019*), Cambridge 1954. Très intéressant l'office du double Apodeipnon sans kanôn du Typikon du monastère Shio-Mǵimve (XIIIe s.): Kekelidze, *Liturgicheskie*, 339-340; cf. Bertonière, *The Historical...*, 263-264.

(3) Dmitrievsky, *Bogosluzhénie*, 311-312.

(4) *Opisánie* I, 247.

la Pentecôte: un kanôn. Jusqu'à la fête de la Croix: on ajoute six psaumes. Après cette date: les douze psaumes (1) « et le reste ».

N.B.: Silence sur cette Pannychis dans la Hypotypôsis du Stoudion dont la Diatypôsis dépend (2).

41. **Athènes 788** (XI-XIIe s.): Typikon du Monastère de la Theotokos Evergetîs (3).

Pannychis: office différent des Apodeipna, se célèbre tous les jours de l'an (excepté le soir après les jours de fête):

I. Agrypnia des dimanches et des fêtes = Pannychis (Trisagion. Ps 50. 2 kanones avec kathisma et kontakion. Trisagion. Ekteni. Apolysis), lecture du Praxapostolos (8 feuillets), Orthros, Prime. (Les Apodeipna se disent en privé).

II. Pendant les Carêmes: Pannychis unie aux Apodeipna: Hexapsalmos, etc. Ps 50. Kanôn (du saint du jour pendant le Grand Carême). *Gloria in excelsis*, etc.

III. Pendant l'année: Pannychis unie aux Vêpres. Apodeipnon à son temps.

IV. Pannychis au cimetière (après les Vêpres ou ensemble avec les Apodeipna) les vendredis soir ou pour un défunt particulier. Se célèbre sur les tombeaux.

N.B.: Cette Pannychis (réduite au Ps 50 et au kanôn) est bien loin de l'autre Pannychis qui se célébrait dans les églises séculières les jours de fête à la même heure et dans la même ville. Les moines, qui avaient déjà leur Apodeipnon selon l'Horologe, n'ont pas pu ignorer complètement l'office populaire. Le vendredi de la 5e semaine, ils distribuaient les 24 oikoi du kontakion entre la Pannychis et les Matines. L'appellation de «pannychis» redevenait étymologiquement appropriée la veille des fêtes: alors la Pannychis ouvrait une vraie veillée de toute la nuit. A remarquer le rapport existant dans ce document entre la prière pour les défunts et la Pannychis (cf. *Bibl. Synod. sl. 598 (345)*, doc. no 27).

(1) A Messine on avait une praxis moins rigoureuse: 12 psaumes pendant le Carême et 6 pendant les autres périodes de jeûne; pas de psaumes hors des Carêmes.

(2) *Vatopedi 322 (956)* (XIII-XIVe s.) = *Opisánie* I, 224 ss., et PG 99, 1703-20.

(3) *Opisánie* I, 256-656.

42. **Halki 85** (a.D. 1749): Typikon du monastère du Pantokratôr, fondé par J. Comnène au XIIe s. (1).

Agrypnia avec Pannychis tous les vendredis, débutant par une procession avec le *signon* de la Presbeia et d'autres *signa*, avec participation du clergé et du peuple. On prie pour les péchés de la famille impériale. Le *Kyrie eleîson* est dit par les différents *signa* (2).

N.B.: Ici la Pannychis apparaît comme un office de dévotion aux intentions du fondateur. Il est vrai que tous les offices du cursus sont décrits en détail comme s'il s'agissait d'une volonté précise de l'empereur.

43. Même codex **Halki 85**: Typikon du monastère de S. Michel près de Chalcédoine (3).

L'office (*akolouthia psalmôdias*) du jour et de la nuit doit se faire selon l'ancienne tradition des monastères palestiniens sans les *pannychôn agrypniôn* pour permettre le repos nocturne.

44. **Vatopedi 324 (935)** (a.D. 1405): Typikon de S.-Sabbas de rédaction de Trébizonde (4).

Agrypnia du basileus:

Apodeipna.
(après le *Gloria in excelsis*): 2 kanones.
(après le 3e cant.): Synaptî pour l'empereur. Kontakion de la Croix.
(après le 6e cant.): Aitîsis (synaptî). Kontakion: Προστασία. Prokeimenon. *Pasa pnoî*. Evangile.
Ps 50,3 et stichîra.
Prière: *Sauve ô Seigneur ton peuple. Kyrie eleîson.*
(après le 9e cant.): Tropaires. Trisagion. Tropaires.
Ektenî. Apolysis.
Lecture.
Matines.

45. **Sinaï 1108** (5).

Comme l'office du numéro précédent, avec quelques variantes.

(1) *Opisánie* I, 679.

(2) *Signon* dans le grec byzantin veut dire une image, une bannière; ici semble aussi signifier un groupe de personnes, qui probablement se groupent autour de la propre bannière ou étendard.

(3) *Opisánie* I, 783.

(4) *Opisánie* III, 461-462.

(5) *Opisánie* III, 460, note 1.

46. **Paris 385** (XIIIe s.) : Typikon de S.-Sabbas de rédaction hiérosolymo-constantinopolitaine ([1]).

Agrypnia et *Paraklîsis* pour le basileus:
Même office que le n° 42, un peu moins complet.

N.B.: Les trois documents 44-46 appellent ces offices agrypnia et non pannychis. Sans être des synonymes, ces deux mots veulent dire la même chose (le premier n'indique pas la durée de la veillée) et en tout cas les offices décrits correspondent à ceux des documents 38-42.

47. **Messan. 115** (a.D. 1131): Typikon du monastère du Saint-Sauveur, de tradition studite ([2]).

Office de *Presbeia* à la place de l'Apodeipnon, tous les vendredis de l'an:
Doxologie: *Béni le Règne.*
2. Synaptî. *Gloria Patri. Et nunc.* Tropaire.
3. Synaptî. *Gloria Patri. Et nunc.* Tropaire.
4. Synaptî. *Gloria Patri. Et nunc.* Tropaire.
1. Synaptî. Ps 142.
Ps 117. Tropaires. Encensement.
7. Kanôn paraklîtikos de la Theotokos.
10. (après le 6e cant.): Kontakion.
(après le 9e cant.): Heirmoi de la Theotokos.
Trisagion. Pater. Tropaires.
Ektenî. Apolysis.

N.B.: Cet office par les vestiges des trois antiphôna (Synaptî. *Gloria* de la fin du psaume. Tropaire) et malgré l'absence du Ps 50, remplacé par le Ps 142, qui est déplacé, semble avoir été inspiré par la Pannychis chantée. Comme la Pannychis de *Dresde 104 c*, c'est pendant cet office qu'on chante le kontakion le vendredi de la 5e semaine de Carême (12 oikoi après le 3e cantique du kanôn et 12 après le 6e, la première strophe étant répétée tous les quatre oikoi).

([1]) *Opisánie* III, 190.

([2]) M. Arranz, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, dans *OrChrAn* 185, Rome 1969, XLIX, 210-211, 223-224. Ce même office apparaît dans l'Horologe de Grottaferrata, Rome 1677, 203-215, après le Mikron et le Mega Apodeipnon, sous le nom de Ἀπόδειπνον τῆς παρακλήσεως τῆς Θεοτόκου. Il contient un tropaire en plus pour chaque « antiphônon », la synaptî après les 3e et 6e cantiques, un kathisma après le 3e cantique et en outre le texte complet des textes poétiques à chanter. La doxologie initiale est celle habituelle dans l'Horologe. Il est prescrit pour tous les vendredis où il n'y a pas un saint important à fêter. Au chapitre V (autres offices) nous reviendrons sur l'office de la Paraklîsis.

48. **Messan. 159** (a.D. 1211): Typikon copié du précédent [1]. Même office de Presbeia.

B) « Pannychis » pour des intentions particulières:

49. **Tiflis 450** (XVIe s.): euchologe (Cf. Ière partie, 329; *Pr. Mat.* II, 96-7; *Pr. Heur.* 59-60) [2].

a) *Panikhida sur un défunt:*
1. Doxologie: *Béni le Règne.* Trisagion, etc. **Ps 142.**
2. Synaptî. Prière [5]D. **Ps 24**,1.13; **Ps 64**,5, etc. *Alleluia.* Tropaires.
3. **Ps 118**,1-93. Synaptî. Prière inédite.
4. **Ps 118**,94-(176). Eulogîtaria. Synaptî. Prière inédite. Tropaires.
5. **Ps 50.**
7. Kanôn.
(après 3e, 6e et 9e cant.): Synaptai.
Trisagion. *Pater.* Tropaires pénitentiels et des défunts. Ektenî. Apolysis.

N.B.: Ce schéma assez semblable à la Panikhída des livres imprimés actuels (cf. *infra, p. 127*), contient néanmoins des détails intéressants: le texte des deux prières (malheureusement incomplètes dans Kekelidze), l'absence du kontakion et le différent emplacement des tropaires.

b) « *Panikhída pour un homme vivant* »:

Après les Vêpres et l'Apodeipnon:
1. Doxologie: *Béni le Règne.* Trisagion (dit par la personne pour laquelle on célèbre l'office). *Pater.* **Ps 142.**
2. Synaptî de circonstance. Prière inédite. Continuation de la synaptî. Autre prière. **Ps 19.** Refrain: *Alleluia.* Tropaires pénitentiels.
3. Synaptî (grande de nouveau). Prière inédite. Stichîra pénitentiels avec renvoi à la Panikhîda des défunts.
7. Kanôn.
(après le 3e cant.): Synaptî (grande). Prière inédite.

[1] Cf. Arranz, *Le Typicon,* XXVIII-XXX.

[2] Kekelidze, 118-119; 133-136. L'ouvrage de Kekelidze étant écrit en russe avec les mots plus importants en géorgien, nous suivrons la terminologie russe de l'Auteur. Kekelidze a fait ses études de Liturgie à Kiev comme élève de A. A. Dmitrievsky; on peut supposer que sa traduction du géorgien au russe suit les critères de l'école russe.

(après le 6e cant.): Synaptî (petite). Kontakion.
Fin après le 9e cantique.

N.B.: On ne connaît pas d'office semblable dans les livres imprimés. Malgré les lacunes, la structure de la Pannychis peut encore être aperçue. Manque le Ps 50 et des trois antiphôna il n'en reste qu'un seul; les trois prières et les synaptai témoignent de l'existence autrefois de trois antiphôna.

50. **Tiflis 72** (XVIe s.): euchologe (1).

a) « *Panikhida pour un homme vivant* »: comme celle du codex précédent, en ajoutant aux tropaires du Ps 19 les Ps 119 et ss. comme « chants antiphonaux ».

N.B.: Malgré l'imprécision de la description, on peut bien voir ici la réapparition des antiphôna, perdus dans *Tiflis 450*.

b) (Autre) « *Panikhida pour un homme vivant* »:
Comme *Tiflis 450*, avec d'autres stichîra pénitentiels. Après le kanôn: Trisagion. *Pater*. Tropaires. Ektenî. Apolysis.

51. **Tiflis 519** (XVIIe s.): euchologe (2).

a) « *Panikhida, qui libère l'âme du défunt du feu de la géhenne* »: renvoi à *Tiflis 450*.

b) *Office d'enterrement*: renvoi à *Tiflis 194* ici non décrit.

52. **Tiflis 633** (XVIIe s.): euchologe (3).

a) « *Panikhida libérant le défunt du feu et des tourments de l'enfer* »: renvoi à *Tiflis 450*.

b) « *Panikhida pour un homme vivant* »: comme *Tiflis 450*, sauf:

1. **Ps 142**.
2. Synaptî. Vv. psalmiques, *Alleluia* et tropaires: comme *Tifl. 450*.
3. **Ps 118**. Eulogîtaria. (Synaptî. Prière).
4. **Ps 119** et ss. Synaptî. Prière. Stichîra.
5. **Ps 50**.
7. Kanôn.
   (après le 6e cant.): Synaptî (grande). Kathisma. Hypakoî. Trisagion. *Pater*. Tropaires pénitentiels.

(1) KEKELIDZE, 162.
(2) KEKELIDZE, 182.
(3) KEKELIDZE, 187; 185.

Ektenî. Aitîseis. Prière.
Distribution de l'eulogia.

N.B.: Ce schéma est plus conforme à la Pannychis chantée, quoique le Ps 118 et les Ps 119 et ss. ensemble nous semblent une psalmodie excessive à moins de les considérer comme des pièces de rechange.

53. **Tiflis 620** (XVIIe s.): euchologe (¹).

« *Panikhida pour un homme vivant* »: renvoi à *Tiflis 633*.

54. **Tiflis 448** (XVIIe s.): euchologe (²).

Akolouthia de la litanie et de la veillée:
1. **Ps 142.**
2. Synaptî. Ps 117. Tropaires pénitentiels. **Ps 8.** Refrain (à chaque verset): *Compatissant et miséricordieux*. Tropaires.
3. Synaptî. Prière selon les circonstances. **Ps 101.** Refrain: *Seigneur miséricordieux*.
4. Synaptî. Prière. **Ps 78.** Refrain: *Pitié pour nous*.
6. Anabathmoi. *Pasa pnoî*. Evangile.
7. Kanôn.
   Apolysis.

N.B.: Malgré l'intromission du Ps 117, les trois antiphôna apparaissent avec des refrains qui, dans leur traduction russo-géorgienne, ont une ressemblance avec les anciens refrains de la Pannychis de *Dresde 104*. L'évangile aussi, comme dans ce même document, précède le kanôn plutôt que d'être placé après le 6e cantique, comme dans la plupart des documents. Comment cette Pannychis archaïque se trouve encore au XVIIIe siècle dans un codex géorgien, cela peut seulement s'expliquer par le fait que les Géorgiens ont conservé les vieilles traditions mieux qu'aucune autre communauté byzantine (³).

Après cette présentation de mss décrivant des offices qui en général ne sont plus célébrés, il nous semble opportun de présenter les offices des livres imprimés pouvant avoir un lien de parenté avec les mss. Nous nous limiterons aux livres grecs et russes, et parmi

(¹) Kekelidze, 191.
(²) Kekelidze 199. Un office de titre semblable dans l'*Euchologe* d'Athènes 1927, p. 384, et le *Trébnik* de Moscou, 1855, p. 195, sera décrit au chapitre V, p. 134.
(³) Cf. *Pr. Mat.* II, 96, note 1.

ces derniers nous présenterons aussi quelques-unes des vieilles éditions antérieures à Goar, qui semblent se trouver à mi-chemin entre les mss et les éditions employées de nos jours.

IV. - L'OFFICE DES DÉFUNTS DES LIVRES IMPRIMÉS

Voici un fait à première vue étonnant: les mss de l'ancien Euchologe (*Barb. 336, Leningr. 226, Grott. G b I, Coislin 213*), si riches d'autre part en prières de toute sorte et pour toute occasion, ne contiennent pas une akolouthia pour les défunts. Chacun de ces mss possède une série de prières pour différentes catégories de défunts mais nullement un office.

Goar, qui présente trois offices complets de funérailles (un office général pour tous, mais pratiquement réservé aux laïcs, un office pour les moines et un office pour les prêtres, plus trois kanones funèbres pour les hommes, pour les femmes et pour les enfants), remarque chaque fois que ces offices ne se trouvent pas dans les mss [1]. Nous allons exposer ici en schéma les trois premiers offices

[1] *Euchologion*: officium exequiarum: 423-438; officium funeris monachorum: 438-451; officium funereum in sacerdotem vita functum: 451-467; cf. officium funereum pro viribus saecularibus (seulement le kanôn): 468-471; canon funereus pro mulieribus defunctis: 471-474; canon funereus pro pueris defunctis: 474-478. Cf. VARIAE LECTIONES à la fin de chacun des trois premiers offices (pp. 433, 449, 465), où GOAR parle du silence des mss sur ces mêmes offices. Les livres imprimés slaves du XVII[e] siècle contiennent ces mêmes offices de Goar plus la série de prières des mss. Ainsi: le *Potrébnik* (Rituel) de Moscou 1623 (réédité par les *Edinovértsy*, Moscou 1877): série de prières: 358[v]-361[v] (parmi elles les prières [1]D et [2]D); funérailles des laïcs: 362-379; f. des enfants: 379-382[v]; f. des moines: 383-407[v]; f. des prêtres: 408-423; f. des évêques: 424-429; office de dévotion pour les défunts (cf. *infra*): 430-436. Le *Potrébnik* de Moscou de 1636 a dans l'ensemble la même disposition. Dans le *Potrébnik* de Moscou de 1651 manque déjà l'office des moines. Dans le *Trébnik* de Moscou de 1677 (après la réforme de Nikon) manque la série de prières du début. L'édition de Pierre Mogila de Lvov 1645 ne contient pas la série de prières ni l'office des prêtres; l'office des moines se trouve à part, au milieu d'autres offices; elle a, comme le *Potrébnik*, l'office de dévotion pour les défunts appelé ici « parastás » (166[v]). L'édition de Kiev de 1646 est plus complète et méthodique; l'office des funérailles (celui de Goar) est présenté comme celui de Sainte-Sophie de Kiev et de la Lavra des Grottes (585 ss.); contient aussi les offices des enfants et des prêtres, le parastás et une vigile

de Goar, sans entrer dans la question des sources d'où ces offices proviennent. Ce sont d'ailleurs les offices aujourd'hui en usage chez les Grecs et chez les Russes (1), quoique le Trébnik russe omet en général les funérailles des moines (2).

Le schéma de ces offices semble bien être celui de l'office de la Pannychis chantée: c'est pourquoi nous adopterons dans leur exposé la numérotation des parties du tableau ÉLÉMENTS COMMUNS DE LA PANNYCHIS (Ière partie, p. 341) sans forcer cependant l'ordre de Goar.

EUCHOLOGE DE GOAR (Venise 1730)

a) **Office commun des funérailles:** (3)

1a. Doxologie presbytérale.
aa. Translation du cadavre au chant du trisagion dans le narthex.
b. **Ps 90.**
2c. **Ps 118**,1-72 (I stasis).
d. Refrain (à chaque verset): *Alleluia.*
a. Synaptî des défunts. Ecphonèse de [5]D (4).
3c. **Ps 118**,73-131 (II stasis).
d. Refrain: Ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου.
a. Synaptî. Ecphonèse de [5]D.

---

de type monastique (*vsénoshchnoe bdénie*: Vêpres, litî et Matines avec lectures patristiques) (p. 867 ss.). Le Typicon de la Grande Eglise de Constantinople ne prévoyait d'autre commémoraison des défunts que celle du samedi avant le Carême: « mémoire des ss. ascètes, évêques et hiéromartyrs » (MATEOS, II, 8-9), mais sans office particulier. Cf. BRUNI, 34.

(1) *Euchologe*, Athènes 1927: pour les laïcs: 293-314; pour les moines: 314-327; pour les prêtres: 327-353; trois kanones: pour les hommes: 353-357; pour les enfants: 358-362; dans la semaine de Pâques: 362-367. *Trébnik*, Moscou 1956: pour les laïcs: 126v-147; dans la semaine de Pâques: 147v-152; pour les prêtres: 152v-186v; pour les enfants: 189-198v.

(2) L'office pour les moines se trouve dans le *Trébnik* de Moscou 1855 (107-125) aussitôt après l'office pour les laïcs, mais manque dans les éditions de 1911 et de 1956.

(3) GOAR: ἀκολουθία τοῦ ἐξοδιαστικοῦ (officium exequiarum): 223-238; *Euchologe*, Athènes 1927: ἀκολουθία νεκρώσιμος εἰς κοσμικούς: 293-314; *Trébnik*, Moscou 1956: последование мертвенное мирских тел, ch. 17, 126v-147r; A. MALTZEW, *Begräbniss-ritus und einige specielle und alterthümliche Gottesdienste der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und slavish unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes*, Berlin 1898, I Theil, 43-135; cf. K. Никольский, *Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви*, Saint-Pétersbourg 1907, 766-777.

(4) Cf. Ière partie, 335, note 4: *Dieu des esprits et de toute chair.*

4c. **Ps 118**,132-176 (III stasis).
d. Refrain: *Alleluia* (1).
e. Eulogîtaria des défunts: Ps 118,12 et tropaires: Τῶν ἁγίων ὁ χορός..., etc.
a. Synaptî des défunts. Ecphonèse de [5]D.
f. Tropaires: Ἀνάπαυσον.
5. **Ps 50**.
7. Kanôn (de Théophane).
(après le 3e cant.): Synaptî des défunts. Ecphonèse de [5]D.
Kathisma poétique.
(après le 6e cant.): Synaptî des défunts. Ecphonèse de [5]D.
10. Kontakion et 1er oikos.
(après le 9e cant.): Synaptî des défunts. Ecphonèse de [5]D.
8. Huit stichîra de Jean le moine.
6. Makarismoi (Béatitudes) avec tropaires.
Prokeimenon. Apostolos. *Alleluia*. Evangile.
11. Ektenî-synaptî des défunts. Prière [5]D.
Stichîra de congé et salutation du cadavre. Trisagion. *Pater*. Tropaires. Synaptî. Prière [5]D.
13. Apolysis. Acclamations: « *Mémoire éternelle* ».
Procession au cimetière au chant du trisagion.

N.B.: Ici l'évangile est précédé de l'ensemble Makarismoi-Prokeimenon-Apostol-*Alleluia* qui est celui de la Messe, tandis que dans la Pannychis chantée il n'était précédé que du Prokeimenon – (Ecphonèse) – *Pasa pnoî*, comme à l'Orthros. Les synaptai (sans prière) suivent les antiphôna, tandis que dans la Pannychis, selon la manière de Constantinople, les prières précédaient les antiphôna.

b) **Office des funérailles des moines:** (2)

1a. Doxologie presbytérale.
b. **Ps 90**.
2c. **Ps 64**,5ab et **Ps 101**,13b.
d. Refrain: *Alleluia*.
dd. Tropaires.
3c. **Ps 118**,1-93 (I stasis). Dernier verset: 3 fois.
d. Refrain: Ps 118,12 (à chaque verset).
a. Synaptî. (Prière).

(1) Les trois divisions du Ps 118 formaient chacune un antiphônon du Psautier de Constantinople (Cf. *Pr. Vêpr.* 119; *Pr. Mat.* II, 97 note 1; 110) le 69e, le 70e et le 71e: le premier et le troisième (comme tous les antiphôna impairs) avaient comme refrain l'*Alleluia*; le deuxième avait Συνέτισόν με Κύριε.

(2) GOAR: 438-447; Athènes: 314-327; A. MALTZEW, *Begräbniss-ritus*..., 135-181; K. NIKOL'SKY, *Posóbie*..., 779-781.

4c. **Ps 118**, 94-175 (II stasis); v. 175: trois fois (on supprime le verset 176).
d. Refrain pour les vv. 94-131: Ps 118,94a.
dd. Refrain pour les vv. 132-175: Ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, Κύριε, μνήσθητι τοῦ δούλου σου.
e. Eulogîtaria: comme pour les laïcs.
a. Synaptî. Prière.
f. Tropaires: Ἀνάπαυσον.
5. **Ps 50**
Anabathmoi (8 « antiphôna ») et 32 stichîra (quatre chaque « antiphônon »).
Synaptî. (Prière). Ecphonèse.
10. Kontakion et 1er oikos.
6. comme pour les laïcs.
11. Ektenî, etc.: comme pour les laïcs.
Stichîra et salutation: idem.
13. Apolysis.
Procession au chant des stichîra « comme pour les laïcs»(?).

N.B.: Dans cet office les trois antiphôna sont moins clairement soulignés: Le I antiphônon est tout simplement l'*Alleluia* du début des Matines des défunts de l'Horologe (cf. Triôdion pentîkostarion, samedi avant la Pentecôte). Le Ps 90 du début cependant et l'absence de kanôn et des autres éléments des Matines, nous font croire qu'il s'agit bien d'une forme de la Pannychis qui a subi l'influence de l'office monastique, à moins que ce ne soit le contraire et que l'office des défunts du Triôdion ne soit en partie dépendant de la Pannychis chantée (1).

c) Office des funérailles des prêtres: (2)

1b. Ps 118.
4e. Eulogîtaria.
a. Synaptî des défunts. Echponèse de la prière [5]D.
f. Tropaires: Ἀνάπαυσον.
Anabathmoi (trois antiphôna selon Euch. Athènes, 328).
6. Prokeimenon. Apostolos. (*Alleluia*). Evangile.
2b. Prière (du I antiphônon): [3]D: cf. *Barb*. 336: «pour un moine ».
Kathisma poétique.

(1) Cf. ARRANZ, *Le Typicon* ... 11: les samedis où l'on ne fêtait pas un saint important, le Ps 118 était exécuté de façon semblable à celle proposée ici.

(2) GOAR: 451-465; Athènes: 327-353; Moscou: 152v-186v; MALTZEW, 182-275; NIKOL'SKY, 781-783; BRUNI, 105-131.

c. (I antiphônon, selon Euch. Athènes): **Ps 22.**
d. Refrain: 2 *Alleluia* (à chaque verset).
dd. Tropaire.
6. Prokeimenon. Apostolos. Evangile.
3b. Prière (du II antiphônon): [2]D: cf. *Grott. G b I*: « pour un prêtre ».
c. (II antiphônon: Euch. Athènes): **Ps 23.**
d. Refrain: 2 *Alleluia.*
dd. Tropaire. Kathisma.
6. Prokeimenon. Apostolos. *Alleluia.* Evangile.
4b. Prière (du III antiphônon): [1]D: *Barb. 336*: kephaloklisia.
c. III antiphônon (Goar et Athènes): **Ps 83.**
d. Refrain: 2 *Alleluia.*
dd. Tropaires.
5bb. Refrain du **Ps 50**: 'Ελέησον ἡμᾶς Κύριε et
3d. Refrain (du II antiphônon de la Pannychis): Τῆς εὐσπλαγχνίας.
6. Prokeimenon. Apostolos. *Alleluia.* Evangile.
6. Makarismoi (avec tropaires). Prokeimenon. Apostolos. *Alleluia.* Evangile.
5a. **Ps 50.**
7. Kanôn.
(après le 3e cant.); Kathisma poétique.
(après le 6e cant.): Synaptî. Prière [5]D.
10. Kontakion complet: strophe, 24 oikoi, même strophe.
(après le 9e cant.): Synaptî. Prière [5]D.
Exasposteilarion.
Ainoi (Ps 148-149-150).
8. Stichîra.
Gloria in excelsis Deo.
Stichîra du Damascène avec vv. psalmiques.
Ps 91,2. Trisagion. *Pater.* Tropaires.
11. Synaptî. Prière [5]D.
Stichîra de congé et salutation du cadavre, etc.
13. Apolysis?
Procession au chant des stichîra.

N.B.: La structure générale de cet office est assez complexe: la dernière partie est celle de la fin des Matines des jours de semaine de l'Horologe. La lecture de cinq épîtres et évangiles encombre l'office. Cela considéré, il reste un office de trois antiphôna avec les prières déjà retrouvées dans les euchologes russes (nn. 24. 26. 28. 30). Le Ps 90 a été remplacé par le Ps. 118. Le Ps 50 est à sa place. Kontakion complet et kanôn coexistent. Cet office, surtout si on tient compte des offices des laïcs et des moines, peut bien être considéré dans son ensemble comme une Pannychis.

EUCHOLOGE SLAVE (TREBNIK)

d) **Office de Parastás ou Panikhída pour les défunts,** le vendredi soir, après les vêpres [1]:

1. Doxologie. Trisagion et prières initiales.
   Ps 90.
2. Synaptî des défunts. Prière [5]D.
   (I antiphônon): vv. du **Ps 64** avec *Alleluia*. Tropaires.
3. Synaptî. Prière comme 2.
   (II antiphônon): **Ps 118**,1-93 avec refrain.
4. Synaptî. Prière comme 2.
   (III antiphônon): 2e moitié du **Ps 118**:94-176 avec refrain.
   Eulogîtaria.
5. (Synaptî – Prière).
   Ps 50.
7. Kanôn: (après 3e cantique: Kathisma poétique).
10. (après 6e cantique): Kontakion et 1er oikos.
    Trisagion. *Pater*. Tropaires.
11. Ektenî-synaptî. Prière [5]D.
13. Apolysis.

N.B.: Cet office est semblable à celui de l'office commun des funérailles et à la Pannychis abrégée du samedi avant la Pentecôte du Pentîkostarion; la psalmodie cependant est celle des funérailles des moines, quoique dans certains livres (p. e. *Trébnik* de Sofia) elle est celle de l'office commun. Il n'y a pas de lecture de l'épitre-évangile ni de stichîra. Dans sa simplicité cet office ressemble à la Pannychis de *Dresde 104*. Si le nom de panikhída n'est pas constant dans les livres liturgiques, il l'est cependant dans l'usage commun.

V. – AUTRES OFFICES DES LIVRES IMPRIMÉS

Il existe encore d'autres offices qui, sans porter le nom de pannychis ni celui de panikhída, présentent cependant un schéma

(1) Schéma simplifié commun au *Potrébnik* de Moscou de 1623, 430 ss; de 1636, 418 ss.; de 1651, 382 ss.; et au *Trébnik* de Mogila, Lvov 1645, 136v ss.; *idem*, Kiev 1646, 850 ss. Nom de l'office: *parastás* chez Mogila, interprété comme intercession; *voslédovanie* (*akolouthia*) pour les défunts chez les moscovites; « *parastás* ou *panikhida* » chez les Serbes (*Dopolnitel'ny Trébnik*, Karlovtsi 1911, 358 ss.; cf. *ibidem* p. 367 ss.: « *panikhida ou parastás* » pour les enfants); « *panikhidata* » chez les Bulgares (*Trébnik*, Sofia 1929, 315 ss.). Cf. NIKOL'SKY, *Posóbie*, 756-765 (mais il identifie le schéma de la Panikhída avec celui des Matines).

qui leur ressemble; à titre d'exemple nous présentons ici quelques documents.

Le premier, le plus répandu, nous rappelle la Pannychis de S. Théodore Stratilate (¹); il se trouve dans Goar et dans beaucoup d'autres livres, surtout slaves, ainsi que dans l'Horologe actuel.

a) Office de Paraklîsis ou Molében: (²)

1. Doxologie et prières initiales.
   Ps 142
2. Synaptî.
   Ps 117 et tropaire.
5. **Ps 50.**
7. Kanôn.
   (après le 3ᵉ cant.): Ektenî.
   Kathisma: Πρεσβεία.
   (après le 6ᵉ cant.): (Synaptî).
10. Kontakion: Προστασία.
6. Prokeimenon. *Pasa pnoî.* Evangile.
   Tropaires. Prière: *Sauve o Dieu ton peuple.*
   (après le 9ᵉ cant.): Trisagion. *Pater.* Tropaires.
11. Ektenî. Prière.
13. Apolysis.

N.B.: Cet office qui en *Dresde 104 b* était la Pannychis, est dans Goar une Paraklîsis, un Molében (supplication) chez les Slaves et chez les Grecs un Kanôn paraklîtikos. Le Ps 90 de *Dresde 104* est remplacé par le Ps 142, sans doute pour souligner le caractère de supplication que prend le nouvel office. Le Ps 117 a pris la place des antiphôna. Le Ps 50 reste. Le kanôn prend la part du lion. Dans le Trébnik de Mogila l'évangile est précédé par l'épître et il n'y a pas de kontakion. Les synaptai peuvent disparaître; l'ektenî finale est constante.

(¹) Cf. document nº 34b de *Dresde 104*, Iᵉʳᵉ partie, *OrChrPer* 40 (1974) 336.

(²) GOAR: ἀκολουθία τῆς κοινῆς παρακλήσεως (officium communis supplicationis) 673-677 (cf. *Sin. 968* (XVᵉ s.): euchologe, dans *Opisánie* I, 411); *Potrébnik*, Moscou 1623: « comment chanter le molében pour toute demande »: 442-455ᵛ; *idem*, édition de 1636: 432 ss.; *Trébnik* de Lvov, 1645: 240 ss.; *Euchologe*, Athènes 1927: ἀκολουθία τοῦ μικροῦ παρακλητικοῦ κανόνος: 439 ss. Cf. même office dans l'Horologe, p. ex.: Constantinople 1900: 453 ss. Cf. NIKOLSKY, *Posóbie*, 834 ss.

b) **Office du Nouvel An:** (1)

1. Doxologie: *Béni le Règne.*
2. Synaptî.
   I antiphônon: **Ps 1.**
3. Synaptî.
   II antiphônon: **Ps 2.**
4. Synaptî.
   III antiphônon: **Ps 64.**
   Trisagion.
6. Prokeimenon. Apostolos. *Alleluia.* Evangile.
11. Ektenî. Prière.
12. Prière de kephaloklisia.
13. Ektenî. Apolysis.

N.B.: Cet office manquant des Ps 90 (142) et 50, à peine peut-il être rapporté à la Pannychis. Il fait penser plutôt à la première partie de la messe; la conclusion est celle des offices constantinopolitains.

c) **Supplications et vigiles:** (2)

1. Doxologie. Prières initiales.
   Ps 142.
2. Grande synaptî.
   Ps 117. Tropaires.
   (I antiphônon): **Ps 6** chanté.
   2 tropaires (avant et après) dont le Ὡς οἰκτίρμων.
3. Synaptî. Prière selon les circonstances.
   (II antiphônon): **Ps 101** chanté.
   2 tropaires (avant et après) dont le Ὡς οἰκτίρμων.
4. Synaptî. Autre prière.
   (III antiphônon): **Ps 78** chanté.
   Tropaire: Ὡς οἰκτίρμων.
   Anabathmoi (1 antiphônon).
6. (Prokeimenon). *Pasa pnoî.* Evangile.
7. Kanôn.

(1) *Trébnik* de Mogila, Lvov 1645: 190 ss. Cf. *Potrébnik*, Moscou 1623, cahier 339, f. 4: office très solennel pour le nouvel an en présence du tsar, qui semble reproduire l'office de Constantinople pour la même occasion: Dmitrievsky, *Opisánie* I, 152; Mateos, *Le Typicon* II, 200-203. Les psaumes du document grec sont les mêmes que ceux du *Trébnik* de Mogila: Ps 1.2.64. Selon le *Potrébnik*: Ps 73.1.64.

(2) *Euchologe*, Athènes 1927: ἀκολουθία εἰς διαφόρους λιτὰς καὶ ἀγρυπνίας παρακλήσεων: 384 ss.; *Trébnik*, Moscou 1855: последование молебнов на различныя литии: 195 ss.

13. Apolysis.
    Suit une longue série de prières, lectures et kanones pour différentes occasions et circonstances.

N.B.: Le nom d'agrypnia nous rappelle la Pannychis; la structure est aussi celle de la Pannychis, malgré certaines anomalies: juxtaposition du Ps 117 et des trois antiphôna, absence de prière pour la première synaptî, absence du Ps. 50. Manque aussi la fin: ektenî et prière finale; mais cela s'explique peut-être par la présence de l'appendice avec les pièces de rechange; probablement suppose-t-on que l'office finit comme la Paraklîsis.

CONCLUSIONS

L'office de la Pannychis a une histoire prestigieuse. Sa préhistoire coïncide avec les débuts de l'Eglise. Celle-ci, en suivant l'ordre et l'exemple du Seigneur a toujours pratiqué la prière nocturne. Nombreux sont les témoignages dans l'Histoire Ecclésiastique et dans la Hagiographie, de la popularité dont a joui dans l'antiquité la vigile, et cela non seulement auprès des ascètes qui la considéraient comme un élément important, sinon primordial, de leur vie religieuse, mais aussi auprès du clergé et du peuple. Ce qui est moins clair c'est de déterminer comment cette pratique générale se soit concrétisée dans l'office homonyme de l'Euchologe Byzantin

Nous ne connaissons pas d'Euchologe antérieur au VIIIe siècle et nous savons encore moins comment il s'est formé. Au VIIIe siècle en tout cas il existe dans ce livre un office de Minuit, entre les Vêpres et les Matines, qui appartient au cursus journalier et qui comme son nom l'indique devait interrompre le repos nocturne pour s'adonner à la prière. L'office des Matines lui-même assurait par la longue psalmodie fériale une vigile des dernières heures de la nuit. Quant à la Pannychis, elle devait assurer, sinon une veillée totale, malgré l'ambition étymologique de son nom, au moins la veillée de la première partie de la nuit, une vigile plus facile et qui avait des chances d'être plus suivie que les deux autres. Elle a certainement été très populaire et elle a servi de cadre à la prière des grandes occasions. Il ne faut pas négliger peut-être le fait que les jours de fête où on célébrait la Pannychis la veille, les Matines

du lendemain abrégeaient notablement la psalmodie du début. Une vigile compensait l'autre.

Les prières de cette Pannychis ne semblent cependant pas être de la même époque que les autres prières du cursus, certainement antérieures au VIIIe siècle, comme beaucoup d'autres éléments du même Euchologe. L'allure de ces prières est dans une ligne nettement vétéro-testamentaire, sinon synagogale; les prières de la Pannychis au contraire, sans être explicitement christologiques, supposent une réligiosité chrétienne et hellénistique pour ne pas dire byzantine. L'attribution de leur composition, ou au moins de leur introduction dans l'Euchologe, au saint patriarche Germain I ne nous semble pas improbable (1).

L'office lui-même, toujours d'après l'Euchologe, était extrêmement simple et en tout semblable aux autres offices. Les trois premières prières, [1] [2] [3], faisaient suite à des litanies; [4] suivait une litanie spéciale dite aitîseis ou de demandes et clôturait ainsi (apolysis) la prière des fidèles. Nous pensons qu'il faut donner une grande importance à cette prière des fidèles, même si elle ne s'exprimait que par le *Kyrie eleîson* répété. En tout cas, le texte des prières suppose des supplications que le prêtre recommande au Seigneur. La prière [5], comme demande de bénédiction, était une sorte de réponse divine à la prière faite.

Entre les trois premières prières, et précisément après chacune d'elles, un antiphônon psalmique, déjà au Xe siècle réduit à quelques versets des psaumes graduels (Ps 119, 120, 121), était chanté avec des refrains fixes, à la manière antiphonale de Constantinople. A cette même époque les prières étaient précédées par le Ps 90, comme psaume d'entrée, et suivies par le Ps 50, suggéré peut-être par le refrain du III antiphônon. Prières, litanies et psaumes mis ensemble, la durée de l'office ne devait pas être bien longue. En tout cas, elle ne pouvait pas mériter son nom de Pannychis. La Pannychis en fait était souvent suivie, toujours selon les témoignages du Xe siècle, du chant solennel et certainement long du kontakion. Le kanôn et l'évangile, voire les douze évangiles de la Passion, pouvaient se joindre à la Pannychis. Dans une occasion au moins, le 14 septembre, le kontakion était suivi d'une procession litanique et d'une lecture jusqu'à l'heure où commençaient les Matines. Cette fois-ci la Pannychis était le début d'une vraie veillée totale.

(1) Cf. Ière partie, 321, note 2 (*errata corrige: Opisánie* II,42 – et non 62 –. Cf. 328, note 3.

Les prières de la Pannychis, tout centrées sur le thème de la vigile et de l'adoration nocturne à l'imitation des esprits immatériels, semblent, à une exception près ([1]), avoir toujours et partout été les mêmes, comme les prières des autres Heures de l'Euchologe. Elles dénotent une spiritualité liturgique archaïque: c'est la liturgie des heures du jour et de la nuit plus que celle des temps liturgiques ou des commémoraisons annuelles. Cette fixité a-t-elle aussi été propre aux psaumes qui accompagnaient les prières? Nous n'avons pas assez de documents pour en tirer une conclusion certaine. Au fond, nous ne connaissons que les psaumes du Carême et des premiers jours de la Semaine Sainte; il est probable que les psaumes aient été appropriés aux différentes fêtes ([2]), même si les Ps 119, 120, 121, et surtout le Ps 120, s'adaptent assez bien au sens des prières dans leur ensemble, et pouvaient donc servir pour toutes les occasions ([3]).

Dans la Pannychis de Saint Théodore les trois antiphôna sont remplacés par le Ps 117 (élément très important des Matines festives de l'Horologe) et des trois prières seule la première subsiste. La présence des Ps 90 et 50, éléments de la Pannychis chantée, ne permet pas de dire qu'il s'agit d'un autre office: c'est bien une Pannychis, malgré les adaptations.

Cette Pannychis de Saint Théodore se conservera dans l'Eglise Byzantine bien mieux que la Pannychis de l'Euchologe. Elle s'appellera paraklîsis ou kanôn paraklîtikos ou molében, et sera très populaire jusqu'à nos jours. Elle trouvera place dans l'Horologe monastique à côté du cursus journalier.

Autre adaptation de la Pannychis et non moins importante

([1]) Cf. *Vatic. gr. 1833*, Ière partie, *OrChrPer* 40 (1974) 335.

([2]) Nous connaissons par les mss *Athènes 2062* et *2061* (cf. *Pr. Vêpr.* 119-121; *Pr. Mat.* II, 109-113) les antiphôna des Vêpres et des Matines. Nous ne connaissons pas les antiphôna des autres Heures. Il ne serait pas impossible que les trois antiphôna qui selon les typika studites remplacent toute la psalmodie des Matines les dimanches et les jours de fête (cf. *Typicon... Messine*, p. 328) ne proviennent de l'office chanté, et peut-être de la Pannychis. Le fait que parmi ces antiphôna des Matines festives on trouve les Ps 50, 117, 148 et 150, qui font déjà partie des Matines, semble indiquer une origine étrangère aux Matines.

([3]) Rappelons-nous que ces psaumes faisaient partie de la litî de Constantinople (cf. MATEOS, *Le Typicon*, II, 220) mais non de la Liturgie des Présanctifiés, qui n'avait pas de psalmodie (cf. *ibidem*, 316); aucun danger de répétition donc les jours où la Pannychis suivait les Présanctifiés.

sera celle de l'office des défunts que la tradition manuscrite et orale russe appellera constamment panikhída.

Les anciens euchologes, nous l'avons déjà remarqué, ne contenaient pas d'office des funérailles. Il est peu probable que l'on se soit contenté de la prière ou de la double prière des mss, prévue pour être dite aussitôt après le décès. Un office réunissant la communauté s'imposait. La Pannychis par son caractère de veillée était l'office le plus approprié pour l'occasion. Les formulaires actuels des offices des funérailles ne sont au fond que des offices de Pannychis où les antiphôna et les prières ont été remplacés par des textes plus conformes à la circonstance. Les mss russes, transmettant une tradition qui est peu probablement d'origine locale, conservent deux séries différentes de prières: d'abord celle de la Pannychis habituelle et ensuite une autre pour la Pannychis-panikhída des défunts.

Dans la tradition actuelle seules les funérailles des prêtres ont ces prières spéciales (prises d'ailleurs aux anciens euchologes); dans les autres offices une seule prière est répétée chaque fois. Les antiphôna des défunts sont partout les mêmes: le Ps 118 divisé en trois antiphôna ou en deux (ajoutant alors un antiphônon alleluiatique pour arriver au nombre de trois). Les trois antiphôna du Ps 118 constituaient la psalmodie des Matines du dimanche dans l'office chanté et de celles du samedi dans l'office monastique, bien que le thème de ce psaume ne fasse aucune allusion ni à la mort ni à la résurrection. Dans l'office des défunts il est toujours chanté selon la tradition antiphonale de Constantinople; on peut donc penser qu'il était emprunté à l'office chanté du dimanche plutôt qu'à celui du samedi.

Dans les documents géorgiens nous trouvons à côté de la Pannychis pour les défunts, une Pannychis pour les vivants avec des textes appropriés. Dans le ms *Tiflis 633* nous trouvons côte à côte deux psalmodies, probablement de rechange: le Ps 118 de la Pannychis des défunts et les Ps 119 et ss. de la Pannychis du Carême.

Enfin, l'Euchologe actuel conserve un office de supplication et de veillée pour certaines occasions où la vraie Pannychis, avec des pièces de rechange selon les besoins, existe encore.

On peut cependant faire la constatation que ces prières pour les défunts, pour les vivants ou pour d'autres besoins, comme pièces de rechange aux anciennes prières de la Pannychis de l'Euchologe,

ne semblent pas avoir été un fait général, même si on peut supposer que les traducteurs russes et géorgiens les aient déjà trouvées dans les manuscrits grecs. Comme d'autre part l'absence d'office des funérailles dans les anciens euchologes nous invite à proposer l'hypothèse d'un autre office remplissant cette fonction et que l'office le plus probable nous semble être celui de la Pannychis, nous devons nous demander: les prières de la Pannychis chantée, attribuées à saint Germain, auraient-elles par hasard servi aussi à cette liturgie funèbre?

Si nous considérons l'office des défunts comme un office expiatoire pour le pardon des péchés du défunt, destiné à garantir son sort éternel, alors les prières de Saint Germain ne s'y prêtent guère. Si par contre, nous regardons la célébration de la mort comme la victoire du chrétien, libéré des lois physiques de ce monde, et donc du sommeil, et capable de se joindre à la louange perpétuelle des puissances immatérielles et de jouir définitivement de la splendeur du ciel, alors nous pensons que les chrétiens du VIIIe siècle n'ont pas dû trouver déplacé de célébrer la Pannychis chantée pour les défunts dans l'esprit des anciennes anaphores, contenues dans le même Euchologe, qui ne distinguent pratiquement pas entre la commémoraison des saints « canonisés » et celle « de tout esprit juste décédé dans la foi » (Liturgie de S. Jean Chrysostome).

Miguel ARRANZ, S.J.

Origen's Ο ΘΕΟΣ Anaximander's ΤΟ ΘΕΙΟΝ and a Series of Worlds. Some Remarks

The following discussion attempts to bring to light some parallelisms existing in the theology and cosmology of two temporally disparate religious thinkers. If we overlook this time-gap momentarily, we shall uncover a number of striking similarities between the concept of "the Divine" in Anaximander and God the Father in the thought of Origen. Likewise, the cosmogonic influences exerted by these respective Beings will be taken into account. It should be borne in mind, however, that although it is my intention to point up certain cognate ideas and shared intuitions in the writings of Origen and Anaximander, I do not, at the same time, mean to assert that the profoundly Christian teachings of the former received any conscious influence from sixth-century Milesian theology. Moreover, I do not even wish to venture into the problematic likelihood of contacts with doxographical sources, but rather to point back to possibly the earliest antecedents of what have been otherwise referred to as neo-Platonic or Middle Platonic notions in Origen (1).

Beginning, therefore, with Origen's theology, it will be worth noting the relationship between the Father, the Logos and the creatures of the spiritual world. In his speculations on the matter, Origen regards the relationship between the Father and the Logos as paralleling the relationship between the Logos and the creatures of the spiritual world (2). Now in the numerous passages where the Logos is described in relation to the Father and the λογικοί, Origen represents the Logos as definitely inferior to the Father,

(1) Cf. FR. A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster: 1938, p. 186; J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris: 1948, p. 98f.

(2) This particular aspect of Origen's system has been ascribed to Middle Platonic influence by DANIÉLOU (cf. *Origène*, p. 250).

but superior to the *logikoi*. Thus, we read in his *Commentary on St. John*:

> God (the Father) is God in his own right. We know that he is because the Lord said in his prayer: "That they may know thee, the only true God" (John 17,3). God alone can be called ὁ θεός, because he alone is God in his own right. If any other being becomes divine through sharing in his divinity, it may be called θεός, but nothing more than that. The name θεός belongs to the firstborn of every creature (Col. 1,15) on every possible ground. He is the first of the gods because he dwells with God (John 1,2) and draws the Godhead into himself. He is of higher rank than the other gods who have God for their God (as the Bible says (Ps. 49,1)): "It is the Lord, the God of gods, that speaks". And he it is who enables the other gods to become gods, since he obtains from God in abundance the means to make them divine and of his own goodness imparts those means to him. God is the true God and the other gods are fashioned after his image; they are like copies of the prototype. But here again, the Logos is the original model of all these copies. The Logos dwells with God and has existed from the beginning, because he is God: that is why he has always dwelt with God. He would not be the archetype unless he dwelt with God, and he would not have been God always unless he had always gazed on the abyss of his Father's being (1).

It is well to note, first, the contrast between God — the sole αὐτόθεος, God in his own right — and the other gods, who are θεοί only by participation. (2) Here, God is transcendent with respect to

(1) *ComJn* II,2: *GCS* IV, p. 48, l. 14-30. This and following references are to the critical edition in the *GCS*, indicating the subdivisions of the text, resp. page and line if needed. In addition, I have profited somewhat from such recent annotated translations as that by M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino: 1968, and E. CORSINI, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene*, Torino: 1968, and the bilingual edition by C. BLANC, *Origene, Commentaire sur Saint Jean*, Tomes I&II (= *Sources Chrétiennes* 120 and 157) Paris: 1966 and 1970.

(2) For an authoritative discussion of this feature in Origen's doctrine, see A. ORBE, *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo*, Rome: 1958 (in Vol. I/1 of *Estudios Valentinianos*), pp. 431-452 (outline on p. 443); G. GRUBER, *ΖΩΗ*: *Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, München: 1962, pp. 72-127; J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Origenes* (= *Orientalia Christiana Analecta* 118) Rome: 1970, chapter II, pp. 80-168; *Id.*, *Com-*

the Son (Logos) as a consequence of his being ἀληθινὸς θεός. Furthermore, even while Origen attributes to the Son the same status of divinity possessed by all those created spirits who are *theoi*, he (the Son) also transcends these same spirits. For he dwells, singularly, with the Father and knows his essence in its entirety (1). And even if the Son is categorically differentiated from the Father, he is undoubtedly and likewise in a different category from the λογικοί.

No doubt, Origen's Logos theory is hieratic and betrays a certain subordinationism. The Son and the Spirit transcend the *logikoi* (2), but are themselves superseded by the Father. In

---

municabilidad de la naturaleza de Dios según Origenes, *Orientalia Christiana Periodica* 36 (1970), pp. 201-247.

For Origen, the Father alone is God in an absolute sense (ὁ θεός, αὐτόθεος, *ComJn* II, 17: *GCS* IV, p. 54, l. 30; II, 20: *GCS* IV, p. 55, l. 18; Cf. RIUS-CAMPS, *Communicabilidad*, pp. 203-205), Goodness Itself (αὐτοαγαθόν, *PArch* I, 2, 13: *GCS* V, p. 47, l. 3-9; *art. cit.*, pp. 205-214), Absolute Being (ὁ ὤν, *PArch* I, 3, 6: *GCS* V, p. 57, l. 1-5; *ComJn* II, 95-96: *GCS* IV, p. 69, l. 11-15 explicitly connects ὁ ὤν (Ex 3,4) with ὁ ἀγαθός and ὁ θεός, and comes to the conclusion (l. 16) ... "ὁ ἀγαθὸς" τῷ "ὄντι" ὁ αὐτός ἐστιν. Cf. *art. cit.*, pp. 214, 224). The Son is God and good by participation only (μετοχῇ, *ComJn* II, 17: *GCS* IV, p. 54, l. 32) in the Divinity and Goodness of the Father, and it is the Father who imparts being not only through him but also to him (cf. *CCels* VI, 64: *GCS* II, p. 134, l. 24-135).

Correspondingly, however, the Son possesses essential attributes, even though He has received *all* from the Father. Thus He is more than wise, but rather the Wisdom, or Wisdom Itself (αὐτοσοφία, *ComJn* XXXII, 347: *GCS* IV, p. 473, l. 19). Likewise, He is αὐτοαλήθεια (*ComJn* VI, 38: *GCS* IV, p. 114, l. 22), αὐτολόγος (*ComJn* II, 20: *GCS* IV, p. 55, l. 20), αὐτοζωή (*ComMt* XII, 9: *GCS* X, p. 83, l. 24-25), and so forth. Furthermore, the terms "true" (ἀληθινος) and "in the proper and full sense" (κυρίως) apparently indicate the essential, non-participated possession of these attributes by the Son. For the bulk of the above account, I am much indebted to an unpublished manuscript entitled, "The Idea of Participation in the Structure of Origen's Thought", by the Rev. D. L. BALAS of the Univ. of Dallas, Texas.

(1) Cf. *ComMt* XII, 9: *GCS* X, p. 83, l. 24-25.

(2) The Holy Spirit, though affirmed to be "... united in honor and dignity with the Father and the Son" (cf. *PArch* I, 'Praef. 4: *GCS* V, p. 11, l. 3-4), and to be the agent of sanctification of the rational creatures, and thus essentially holy, appears, nevertheless, "to have need of the Son, to minister to Him individual subsistence, so as to enable Him not only to exist, but also to be wise, intelligent (λογικόν), and just, and

this hierarchical world were the Logos wholly depends upon the Father and, in turn, the *theoi* are dependent upon the Logos, Origen has portrayed a realm of created spirits surrounding the Logos and participating therein. Now a further significant and distinguishing feature of Origen's theory is that, unlike the Stoic system whereby the Logos pervades the entire cosmos and *logoi* share in his properties, he sets the realm of the *logoi* in a *milieu* which existed before the beginning of the cosmos. Thus, the *logikoi* are coeternal with the Logos, and this is where Origen's theology merges with his cosmology; quite unlike some predecessors who believed the Logos arrived when the cosmos was created (1). For his own part, Origen held the view of an always existing or sempiternal Logos, the consequence of which was that the *logikoi* similarly became eternal. This is brought out rather clearly in Origen's theory of an innumerable series of worlds:

> Although the world is composed of a diversity of functions, the constitution of the whole is not to be thought of as discordant and incoherent. As a body is an organism made up of members, and it is held together by one soul, so, in my opinion, the whole world is a kind of huge and immense living creature which is united by one soul, namely the power and reason of God... Inasmuch as... the different motives and various purposes of rational creatures have caused diversity in the world, it may well be that the final issue of the world may be in conformity with its beginning. For there is no doubt that its end is to be found in the great diversity and variety which has arisen; and just this variety which will be discerned in the end of this world will supply the causes and occasions of diversities in another world which is to follow this. The end of this world will thus be the beginning of another (2).

---

all that we must think of Him as being, by *participation* in the attributes of Christ of which we have spoken" (*ComJn* II, 75-76: *GCS* IV, p. 65, l. 15-26).

I would also call the reader's attention to the study by E. v. Ivánka, *Plato Christianus*. Einsiedeln: 1964, pp. 137, n. 1 and 144-145, where the author discusses the paradoxical character of the position of spiritual beings in the scale of being in Origen. He, likewise, examines the latter's Trinitarian doctrine as regards its ontological basis.

(1) Cf. Daniélou, p. 253. Such predecessors as Tertullian and St. Hippolytus did not even hold that the Logos was eternal, let alone regard the *logikoi* as such.

(2) *PArch* II, 1, 3; *GCS* V, p. 51, l. 20-31.

Elsewhere, we read:

> God cannot be called "omnipotent" without the existence of subjects over which he may exercise his power; and therefore in order that God may be displayed as "omnipotent" it is essential that everything should subsist... Since "all-sovereign" entails "subjects" it follows of necessity that God created these subjects in the beginning, and that there was no time when they did not exist. If there were such a time... it would follow that the unchangeable and unalteratble God would be altered and changed (1).

As to the question, what was God doing before this world began?:

> We reply... that God did not begin his activity with the creation of this visible world, but just as after the dissolution of this world there will be another world, so also before this world there were, we believe, other worlds (2).

Finally, and most explicitly, we find another passage which deduces the coeternity of the *logikoi* from the title borne by the Logos-*Pantocrator*:

> It would be absurd to suppose that God found himself in want of things he ought to have had and that he went and seized them. If there never was a time when he was not all-powerful, there must always have been creatures for him to exercise his omnipotence upon. Thus, there must always have been beings under his rule and governance (3).

In turning now to the thought of one of the earliest pre-Socratic monists, Anaximander, we find a number of theological and cosmological antecedents for the Origenian theories described above. Although a hierarchical scheme of things, such as we find in Origen, is not so readily discerned in the fragments of Anaximander, we nevertheless discover in the Milesian's thought a strong and uncompromising monism. A similar monistic tendency is at the base of Origen's system. For the latter, God is the undisputed Absolute and transcendent Being; above and beyond the sphere of the many (the world of creatures). His God is "absolute unity and simplicity" (4), "above thought and

(1) *Ibid.*, I, 2, 10: *GCS* V, p. 44, l. 13-31.
(2) *Ibid.*, III, 5, 3: *GCS* V, p. 56, l. 15-18.
(3) *Ibid.*, I, 2, 10: *GCS* V, p. 44, l. 24-28.
(4) *ComJn* I, 20: *GCS* IV, p. 12, l. 17.

essence" (1). "God is to be thought of as uncompounded, intellectual being... a monad (μονάς), a unit (ἑνάς), a mind; and the source from whom is the beginning of all intellectual being or mind..." (2).

So too is Anaximander's ἄπειρον ("Unbounded") monadic, which "encompasses all things", and being "immortal" (ἀθάνατον) and "imperishable" (ἀνώλεθρον), is "divine" (3). With the words, καὶ τοῦτ'εἶναι τὸ θεῖον (A 15), Anaximander proceeds to identify his *apeiron* with τὸ θεῖον. Also like Origen's ὁ θεός, Anaximander's *apeiron* is beyond thought. Thus, his *modus procedendi* is not unusual in its resemblance to Origen's discussion of the nature of God in *Peri Archon*, I, 1,5. Since the true nature of God or "the Divine" cannot be comprehended (4), the Milesian begins with empirical data and deduces rational conclusions from these. Having established the attributes of his first cause and highest principle (the Unbounded), he finally identifies it with the Divine. This was no doubt to serve as the unprecedented model for the method followed by philosophers of succeeding centuries (5).

Indeed, with Anaximander's introduction of a Boundless in opposition to any boundary (*peras*), we have an ungenerated, beginningless entity at the beginning of his cosmogony. In this respect, Origen's notion about a God that is really above and beyond any other god or created spirit, is shared with Anaximander. For the *apeiron* is that from which everything stems, and inevitably returns.

Like Origen's cosmos where, as we have seen, it "is composed of a diversity of functions", but it is not completely discordant, these "diversities" will nevertheless be "the causes and occasions"

(1) *CCels* VII, 38: *GCS* II, p. 145, l. 33.

(2) *PArch* I, 1, 5-7: *GCS* V, p. 31, l. 22-26.

(3) DIELS-KRANZ 12 A 15. The standard collection of these texts is: H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: 1st ed. 1903; 5th and subsequent edns., ed. by W. KRANZ, 1934-37, 1951 & c. This work is usually referred to as "Diels-Kranz" or "DK", The texts are divided into two sections: A-texts are biographical accounts and B-texts are the actual remaining fragments of the authors' works. The standard method of citing a text is the one already used at the beginning of this note.

(4) See RIUS-CAMPS, *Communicabilidad de la naturaleza de Dios según Origenes, Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968), pp. 5-37.

(5) See W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: 1947, p. 203, n. 14.

of similar diversities in an ensuing world (1), so in the developed cosmos of Anaximander there is a working of "opposites" in continual struggle:

> [Anaximander says that] the destruction of things that are takes place by their turning back into things from which they had their origin, *according to necessity*; for they *make requital and recompense* to one another for their injustice, according to the *assessment of Time* (2).

This passage refers to the struggle of "opposites" which were *forces*; agents of physical change at work in the world — systems (*kosmoi*) of Anaximander's cosmology. But, before elaborating on these *kosmoi* in connection with Origen's series of worlds, it is well to pursue the further import of the above passage. Now there is a rather clear intimation, here, as to the dominion of the Boundless over each *kosmos*. This is gathered more explicitly, however, from the following statement by Aristotle concerning the *apeiron*: "And it encompasses all things and governs all things..." (3)

The question remains, moreover, of how the Unbounded intervenes to control the activity of each *kosmos*. It may well be a kind of external intervention on the part of the Unbounded, since it is clear that the "law" operating here consists of "injustice" as regards one "opposite" encroaching on another, and "requital" is restitution for said injuries. There are physical laws at play being most clearly evidenced by the cycles of seasons and day and night. Nevertheless, the Unbounded is the strictly unique entity which "governs" the universe, thus being concomitantly the source of physical law. Furthermore, this controlled activity under law takes place κατὰ τὸ χρεών ("by necessity"). And interestingly enough, there is an implied power that enforces or imposes the necessity, κατὰ τῆν τοῦ χρόνου τάξιν. The disputable character of this last phrase prevents any definite conclusion as to its significance. Possibly, though, "Time" designates a divine power; if not the Unbounded itself, which is quite dubious, perhaps some sort of intermediary. For Time occurs in other sixth-century writers as a divinity: Solon, Pherecydes and Heraclitus.

(1) Cf. note o p. ooo.
(2) DIELS-KRANZ 12 A 9 and B 1.
(3) *Ibid.*, 12 A 15.

With respect to the so-called "innumerable worlds" of Anaximander, we are led to believe that each *kosmos* had a finite longevity. Upon its aging or natural degeneration, much like that of an animal, it eventually terminated all activity and movement (rotational), after which its contents were reabsorbed into its primal source, the Unbounded. The obvious consequence of this process, it seems to me, was that the *kosmoi* would be coeternal with the *apeiron*, Thus, we are faced with the prospect of a successive series of *kosmoi*, eternally corrupting and regenerating under the governing aegis of the Unbounded, much in the manner of Origen's system where "there must always have been beings under his [God's] rule and governance", as was previously noted. This does not, however, reduce the Unbounded to an endless void of infinite atomic particles. Anaximander's is still a strongly monistic system, which will be drastically altered with the advent of the later Atomists. But as yet, such notions are foreign to the sixth-century monists (1).

Moreover, a number of testimonies agree that Anaximander held a doctrine of innumerable worlds or heavens (2). Of further interest are the testimonies claiming that Anaximander called the ἄπειροι οὐρανοί gods (3). In this case, they would either be "gods" of a degraded Olympian status (4), or simply cognate with the θεοί which Origen speaks of. Now, Cicero described the *nativi dei* of Anaximander as being long-lived as opposed to eternal, but we have already seen that even though these innumerable god-worlds differ significantly from the *apeiron*, they share in its eternality by the very fact that they must always have been generated by the first principle and always will be. They are the sole realization of the Divine, which is beginningless and endless.

Here, we have the *locus classicus* of Origen's own similar style of philosophical theogony. Origen's God is the sole divine substance

(1) Cf. G. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, Cambridge: 1952, pp. 177-178.

(2) See DIELS-KRANZ 12 A 17.

(3) *Aët.* I, 7, 12 and CICERO, *De Nat. Deo.*, I, 10,25 = DIELS-KRANZ 12 A 17.

(4) See O. GIGON, *Entretiens sur l'Antiquité Classique* I, 139, Fondation Hardt: 1952.

integral to his cosmogony, whence innumerable worlds and, likewise, *logikoi* issue genealogically. In a passage already cited, we learned that Origen's "God cannot be called 'omnipotent' without the existence of subjects over which he may exercise his power..." And "since 'all-sovereign' entails 'subjects' it follows of necessity that God created these subjects in the beginning, and that there was no time when they did not exist". Notice the closeness of Origen's language with Anaximander's when he describes the "all-sovereign" rule of his "omnipotent" God, and the entailment of subjects out of "necessity". Aside from the similarities in using a kind of solemn, hieratic repetition of "all" (Anaximander's "all-encompassing" and "all-governing"), both men maintain the description of a supreme Being whose divinity is the bearer of Power and Dominion.

Nor is the objection able to be raised that Anaximander's Divine is lifeless, and thus not at all like Origen's omniscient God. True enough, the *apeiron* is called "ungenerated and imperishable" — possibly qualities of lifelessness or of a lifeless entity — but with the addition of the terms "immortal" and "divine", we are doubtless in the presence of life. The Milesians conceived of their primary entities or stuff as alive and are consequently called "hylozoists" (1). This has already been pointed out by the fact that, like Origen's "all-sovereign" God who knowingly exercises his power, Anaximander's Unbounded guides all things — is "all-governing" (κυβερνᾷ πάντα) — and the term κυβερνᾷ suggests a conscious direction, such as in the case of the soul guiding and directing the body (2). Nor is this anachronistic inasmuch as Xenophanes' God "sees, thinks and hears as a whole" (minus sense organs). Heraclitus' Logos, being both "fire" and "thought", "guides all things through all things".

Thus, when we get the phrase τὸ θεῖον in Anaximander, it is not meant merely as another predicate applied to his first principle (*apeiron*). Rather, it signifies an independent concept of a religious character, and is to be identified with the Boundless as a *rational* principle. The concept of the Divine as such does not appear to precede Anaximander (3).

(1) Cf. CORNFOTD, p. 178.

(2) *Ibid.*, p. 179.

(3) Cf. JAEGER, p. 31 and note 45.

In any case, it is in the reasonings of this pre-Socratic, such as they are preserved, that we find the beginnings of the kind of hieratic and interdependent theology and cosmology which was to single Origen out as an enemy of orthodoxy and the champion of a creeping Hellenism into the Church (1). Nevertheless, the parallel remains between Origen's ὁ θεός and Anaximander's τὸ θεῖον. Both are such that they ought not have contact with either the world of multiplicity or multiple worlds. Yet it is their very nature that requires the existence of *logikoi, theoi* and *kosmoi* alike. Such existents are necessary for the thoroughgoing exercising of their supreme power and dominion. And even as there must be an intermediary between the God of Origen and all multiplicity — in the person of the Logos — the divine power "Time" of Anaximander seems to fulfill a similar function; as perhaps the earliest instance of such an intermediary. It thus becomes evident, in the case of Origen, how generation of the Word is closely connected with the creation of spiritual beings. This process is an eternal one, and given the coeternality of the Logos with the Father, its connection with the cosmos is maintained (2).

Similarly, for Anaximander, there are innumerable worlds because each world eventually dies and returns to its origin, "*according to necessity*" and the "*assessment of Time*". Yet the birth-giving *apeiron* possesses the ἀίδιος κίνησις and thus gives rise to new worlds. Finally, it might be said that the essence of the reasonings used by Origen and Anaximander is a shared one. In the systems of both, there is an apparent dichotomy between absolute unity and multiplicity. But between the highest principle or God and the spiritual cosmos, there is a justifiable intermediary which assures the lawlike-behaviour imposed by that force properly deemed Divine.

University of Illinois

Ashton L. Townsley

(1) See V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Cambridge and London: 1968, pp. 32-33.

(2) For the relation of this and other teachings to Middle Platonism, see J. Daniélou, *Platonisme et théologie. Essai sur la doctrine de Saint Grégoire de Nysse*, Paris: 1943.

Un traité inédit de Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ (10e siècle:) " Le Flambeau de l'Intelligence "[1]

Sawīrus Ibn Al-Muqaffaʿ est un auteur connu. Depuis la parution de l'*Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* d'Eusèbe Renaudot fils, en 1713, son nom n'est plus étranger aux orientalistes. Cependant, s'il n'est pas totalement ignoré en Occident, il y est surtout connu comme historien.

(1) Dans cet article, nous utiliserons les abréviations suivantes:

GCAL = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, cinq volumes, dans les *Studi e Testi*, N. 118, 133, 146, 147, 172 (Cité du Vatican, 1944, 1947, 1949, 1951 et 1953).

HP = *Historia Patriarcharum*

HPC = HP, édition du Caire (texte arabe et traduction anglaise, par divers auteurs). Le titre commun est: *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawīrus ibn al-Mukaffaʿ*. Publications de la Société d'Archéologie Copte, coll. *Textes et Documents* (Notons que ce titre est doublement malheureux; d'une part, on ne rencontre nulle part l'expression « Eglise Egyptienne » forgée par les auteurs; d'autre part, aucune partie du texte publié n'est de Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ!). Nous avons utilisé les volumes II et III, divisés chacun en 3 « Parts » (mais la pagination est continue à l'intérieur de chaque volume; il y a cependant deux paginations indépendantes: une pour l'arabe, l'autre pour l'anglais).

II 1 (1943) par YASSĀ ʿABD AL-MASĪḤ et O. H. E. BURMESTER;

II 2 (1948) par Aziz Suryal ATIYA, YASSĀ ʿABD AL-MASĪḤ et O. H. E. Khs.-BURMESTER;

II 3 (1959) par les trois mêmes;

III 1 (1968) 2 (1970) et 3 (1970), par Antoine KHATER et O. H. E. Khs.-BURMESTER.

HPE = HP, édition Evetts (voir la référence à la p. 162, note 1).

Inversement, l'Orient chrétien ignore presque Sawīrus l'historien, mais connaît assez bien l'auteur du *Kitāb al-Īḍāḥ* ou *Livre de l'Exposition* [*de la Foi*]. Le nombre même des manuscrits de cet ouvrage atteste cette importance: 56 recensés par G. Graf (1), auxquels il faut ajouter encore quatre autres récemment inventoriés (2). De même, cet ouvrage en est à sa seconde édition (3), alors que la plupart des œuvres de Sévère sont encore inédites. Quant à la tradition éthiopienne, elle n'a pas traduit l'*Histoire des Patriarches,* mais quatre autres œuvres, et appelé le *Kitāb al-Īḍāḥ* tout simplement *maṣḥafa Sāwiros* ou *Livre de Sévère* (4).

HPS = HP, édition Seybold (voir la référence à la p. 161, note 5).
HPSH = HP, édition Seybold de Hambourg (voir la référence à la p. 162, note 4).
TROUPEAU, *Catalogue* = Gérard TROUPEAU, *Catalogue des Manuscrits Arabes. Première partie, Manuscrits chrétiens,* tome 1 (N. 1-323) (Paris, 1972).
P. 12/3-7 signifie page 12, lignes 3 à 7. De plus, 3' signifie: ligne 3 à partir du bas.

(1) Sur les manuscrits du *Kitāb al-Iḍāḥ,* cf. GCAL, II, p. 311.

(2) Des quatre manuscrits que nous avons repérés, un seul se trouve au Caire et les trois autres au Liban; ce qui est un signe de la diffusion des œuvres de Sévère, en dehors du monde copte. Voici les quatre manuscrits en question:

(a) *Le Caire, Dayr Mār Mīnā, Théologie 13* (A.D. 1734). Cf. Antoine KHATER et O. H. S. KHS.-BURMESTER, *Catalogue of the Coptic and Christian Arabic MSS. Preserved in the Cloister of Saint Menas at Cairo* (coll. *Bibliothèque de Manuscrits,* I, Le Caire, 1967), p. 52-53, N° 67. Les deux auteurs n'ont pas identifié cette œuvre, se contentant de l'appeler *Theological Discourses.* On notera que les chapitres 6 et 7 y sont intervertis, comme c'est aussi le cas dans le *Šarfah arabe 5/19* (antérieur à A.D. 1713), lequel ne contient cependant que les huit premiers chapitres.

(b) *Ḥarīṣā, Paulistes 35* (A.D. 1872-1873): ne contient que les livres 1-8. Cf. Joseph NASRALLAH, *Catalogue des Manuscrits du Liban,* I (Harissa, 1960), p. 63-64.

(c) *Dayr aš-Šuwayr, sans cote* (début du 18e siècle), 6°: *Kitāb al-Īḍāḥ*: ne contient probablement que les livres 1-8. Cf. Joseph NASRALLAH, *Catalogue des Manuscrits du Liban,* III (Beyrouth, 1963), p. 219-220, N° 323 (123).

(d) *Dayr aš-Šuwayr, N° 202* (A.D. 1691), 2°: *Kitāb Iḍāḥ Taṯlīṯ Allāh wa-tawḥīdih*: contient les livres 1-8. Cf. NASRALLAH, *ibid.,* III, p. 233, N° 346 (146).

(3) Pour la première édition, voir plus loin p. 165 note 2. Pour la seconde édition, voir p. 166, note 1.

(4) Sur la traduction de cet ouvrage en ge'ez, voir GCAL, II, 311.

Cela reflète bien deux visages de Sévère d'Ašmūnayn, historien et savant d'une part, pasteur et théologien de l'autre. Cela reflète plus encore les préoccupations différentes des lecteurs et chercheurs, en Orient et en Occident.

Dans cette étude, nous voudrions faire connaître au monde savant une œuvre inédite de Sévère, le *Kitāb Miṣbāḥ al-'Aql* ou *Le Flambeau de l'Intelligence*.

Cet ouvrage n'a rien d'historique. C'est plutôt une bonne vulgarisation théologique, ainsi que des conseils pastoraux sur la vie chrétienne, comme aime à le faire Sawīrus Ibn al-Muqaffa'. En attendant l'édition critique à paraître bientôt, nous donnerons ici quelques préliminaires à cette édition, ainsi qu'un avant-goût du texte lui-même (1).

Le plan de notre étude comprend dix petites sections:

A. Brève esquisse de la vie de Sévère;
B. L'œuvre éditée de Sévère;
C. Histoire d'une « disparition »;
D. Mentions de notre ouvrage chez les Coptes médiévaux;
E. Titre de l'ouvrage;
F. Contenu de l'ouvrage;
G. Authenticité du Traité;
H. Les auto-citations de Sévère;
J. Manuscrits de notre Traité;
K. Texte et traduction de la Préface du Traité.

A. Brève esquisse de la vie de Sévère

Nous n'exposerons pas ici la vie de Sévère, l'ayant fait naguère en détail (2). Qu'il nous suffise d'en rappeler les points les plus saillants.

(1) Le lecteur qui voudrait connaître, d'ores et déjà, ce texte de Sévère, pourrait le lire dans la revue mensuelle *Risālat al-Kanīsah*, tome 7 (Minia, 1975), à partir du mois de mars. Ce texte paraît dans le cadre d'une série d'articles que nous publions dans cette revue, depuis quelques années, sur la littérature arabe chrétienne. Cette série est intitulée *At-Turāṯ al-'Arabī l-Masīḥī*. Le texte du *Miṣbāḥ al-'Aql* commence au numéro 33 de cette série.

(2) Cf. Samīr Ḫalīl, *Sawīrus Ibn al-Muqaffa' I. Ḥayātuhu*, in *Risālat al-Kanīsah*, tome 2 (Minia, 1970), p. 109-115 et 157-164.

Né vers 910-915, Sévère s'engage dans la fonction publique et devient *kātib*, faisant ainsi partie de cette classe dans laquelle se recrutent les haut-fonctionnaires du gouvernement [1]. Cela suppose bien sûr une parfaite connaissance de la langue arabe, attestée par ailleurs en ce qui concerne Sévère [2], mais aussi « une connaissance générale en tous sujets » [3]. A l'époque, il porte le surnom honorifique d'Abū l-Bišr, bien qu'il n'ait pas eu d'enfant [4].

Puis il « se convertit », quitte tout, renonce à sa fonction et à sa *kunyah*, pour devenir moine. C'est là qu'il acquiert les con-

(1) Cf. F. KRENKOW, art. *Kātib*, in *Encyclopédie de l'Islam*, II (Leyde et Paris, 1927), p. 868 colonne A: « Les fonctions de *kātib* étaient très honorifiques et le rang occupé par la suite par le vizir était rempli, pendant toute la période des premiers Khalīfes et des Umaiyades, par des hommes qui avaient le simple titre de *kātib* »; et plus loin: « Cette classe [des *kuttāb*] devint toute puissante et c'est en elle que se recrutèrent les fonctionnaires des plus hauts grades » (p. 868, colonne B).

(2) Cf. HPC, II 2, p. 92/18-21: *Wa-kāna, min ǧumlat al-asāqifah, ḥāḍiran* (éd. *ḥāḍir*) *usquf qiddīs fāḍil, 'ala kursī l-Ašmūnayn, yusammā Sawīrus, wa-yu'raf bi-bn al-Muqaffa'. Wa-kāna kātiban, ṯumma ṣāra usqufan. Wa-a'ṭāhu r-Rabb ni'mah wa-quwwah fī l-lisān al-'arabī, ilā an kataba kutuban* (éd. *kutub*) *kaṯīrah wa-mayāmir wa-muǧādalāt. Wa-man qara'a* (éd. *qarā*) *kutubahu, 'arafa faḍlahu wa-ṣiḥḥat 'ilmihi*. Traduction (p. 138/3-9): And there was present among all the bishops a saintly, virtuous bishop of al-Ašmûnain, called Severus and known as Ibn al-Muḳaffa'. He had been a scribe and then he became bishop, and the Lord had bestowed upon him grace and power in the Arabic tongue, so that he wrote many books and mîmars and controversies. He who read his books recognised his excellence and the soundness of his knowledge.

(3) F. KRENKOW (cf. p. 153, note 1), p. 868, colonne B: « Comme il leur était demandé d'avoir une connaissance générale en tous sujets, des auteurs se mirent très tôt à écrire pour cette catégorie d'homme, et comme cette fonction resta importante, des travaux écrits pour eux nous ont été conservés en plusieurs exemplaires ».

(4) Sur la *kunyah* comme titre honirifique, cf. A. J. WENSINCK, art. *kunya*, in *Encyclopédie de l'Islam*, II (Leyde et Paris, 1927), p. 1184-1185. La *Kunyah* de Sévère est mentionné au moins dans deux de ses ouvrages:

(a) Dans le titre du *Kitāb Miṣbāḥ al-'Aql*; cf. le texte de la *Préface* que nous publions plus loin (p. 203), N° 2.

(b) Dans le titre de sa lettre au ministre Abū l-Yumn Quzmān Ibn Mīnā: *Risālat Anbā Sāwirī* (sic) *usquf al-Ašmūnayn, al-ma'rūf qabla ruhbāniyyatihi bi-Abī l-Bišr Ibn al-Muqaffa' al-kātib. ilā Abī l-Yumn Quzmān Ibn Mīnā, 'āmil Miṣr* (*ayyadahu llāh*!). Cf. Paul SBATH, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, III (Le Caire, 1934), p. 10-22 (= description du manuscrit N° 1130); ici = p. 21, N° 18 (= fol. 81 recto).

naissances essentielles qui lui serviront sa vie durant: extraordinaire familiarité avec l'Écriture, connaissance approfondie des Pères de l'Église, étude sérieuse de l'histoire de l'Église, et perfectionnement du copte; probablement aussi apprend-il les rudiments du grec [1].

Sans doute n'est-il resté que quelques années au monastère (lequel?), ayant été choisi comme évêque d'Al-Ašmūnayn, peut-être du temps du patriarche Théophane (953-956). Al-Ašmūnayn était alors une ville importante (l'antique Hermopolis Magna), capitale de la province du même nom [2].

Nous ne savons s'il avait déjà composé quelque ouvrage, soit durant sa vie de laïc, soit durant ses années de vie monastique. En tout cas, c'est en novembre 950 qu'il achève son *Commentaire du Credo*. Peu après, l'ayant égaré, il se remet à la tâche, et en achève la seconde rédaction le 4 septembre 955.

Nous perdons ensuite sa trace pendant vingt ans, pour le retrouver en 975 en compagnie du Calife Al-Mu'izz (969-975), fondateur de la dynastie fāṭimide d'Egypte. Sont aussi présents à cette audience le patriarche Éphrem Ibn Zur'ah (975-979) d'une part [3], le grand vizir juif Ya'qūb Ibn Killis [4] et un certain Mūsā d'autre part, personnage identifié récemment avec Mūsā Ibn El'āzār (alias Palṭiel), médecin et astrologue du Calife [5]. En réalité, il s'agit d'une « disputatio scholastica » entre lui et Mūsā, chacun des deux antagonistes ayant un défenseur, le Calife étant

(1) Ce paragraphe est le condensé d'une étude en cours.

(2) Al-Ašmūnayn est aujourd'hui une petite bourgade, à environ 50 km au sud de Minia et à 8 km au nord-ouest de Mallawī.

(3) Sur ce patriarche, voir Gérard GARITTE, *Ephrem Ibn Za'rah* (*sic*), in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, tome 15 (Paris, 1963), col. 585-588.

(4) Sur ce vizir, voir Marius CANARD, art. *Ibn Killis*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, III (Leyde et Paris, 1971), p. 864-865.

(5) Sur ce personnage, cf. Bernard LEWIS, *Palṭiel: A note*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. 30 (Londres, 1967), p. 177-181, notamment p. 180. — Voici ce qu'en dit MICHEL DE TANNĪS: *Wa-kāna li-l-wazīr ṣadīq yahūdī smuhu Mūsā, qad ruziqa min al-Mu'izz ḥaẓẓun wāfir, li-ağli sadāqatihi li-wazīrihi* (HPC, II 2, p. 92/13-14). Traduction (p. 137/22-24): «The Wazîr had a Jewish friend whose name was Moses. He was accorded great fortune by al-Mu'izz on account of his friendship for his wazîr». Notons que « a great fortune » pour *ḥaẓẓ wāfir* nous semble être une interprétation possible, mais non sûre. Nous dirions plutôt: « Al-Mu'izz lui accorda sa faveur ».

l'arbitre. La tradition copte raconte que Sévère sortit victorieux de cette joute (1) !

Enfin, en 987, Sévère est mentionné dans la lettre synodique du patriarche copte Philothée (979-1003) au patriarche syrien Athanase V (987-1003). Ne sont mentionnés dans cette lettre que Sévère et l'évêque Marqus al-Bahnasī, pour lors secrétaire (2).

Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ a dû mourir vers la fin du 10e siècle.

* * *

Sévère fut un travailleur acharné et infatigable. Afin de rassembler les matériaux nécessaires à la rédaction de l'*Histoire des Patriarches*, il parcourut le pays durant huit ans (3), depuis Alexandrie jusqu'en Haute-Egypte, allant de monastère en monastère (centres culturels et scientifiques de son époque), à la recherche des documents originaux (4). Ne parvenant pas à achever tout seul

(1) Cf. HPC, II 2, p. 92-94 (texte arabe); p. 137-140 (traduction anglaise).

(2) Cette lettre synodique se trouve dans le florilège patristique intitulé *Iʿtirāf al-Ābāʾ* (= la profession de foi des Pères). Sur ce florilège anonyme, rédigé vraisemblablement en l'an 1078, voir GCAL, II, p. 320-322, où l'on trouvera une abondante bibliographie. Cette lettre synodique a été publiée, avec beaucoup d'altérations, par Anba Īsūḏūrus, *Al-Ḫarīdah an-Nafīsah fī Tārīḫ al-Kanīsah*, tome 2 (Le Caire, 1924; réimprimé identiquement en 1964), p. 268-273. Elle est conservée entre autres dans le *Vatican arabe 101* (A.D. 1688), fol. 311r-313v, 315r-v et 314r (les folios 314 et 315 ont été intervertis par le relieur!). Des extraits de cette lettre sont donnés par Joseph Simon Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticanae*, tome 2 (Rome, 1721), p. 141-143; ici, voir p. 142, colonne A (texte arabe) et p. 143, colonne A (traduction latine).

(3) Ceci est indiqué d'après GCAL, II, p. 301, § 2: « Laut Vorrede sammelte Severus während 8 Jahren... ». Nous n'avons pas retrouvé ce renseignement.

(4) Les recherches de Sévère dans les monastères sont signalés par Mawhūb ibn Manṣūr, dans la première préface: *hāḏihi s-siyar ǧamaʿahā wa-htamma bihā min kulli makān al-ab al-ǧalīl Anbā Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ usquf madīnat al-Ašmūnayn. Ḏakara annahu ǧamaʿahā min Dayr al-qiddīs Abū* (HPE: *Abī*) *Maqār, wa-Dayr Nahyā, wa-ġayrihā min ad-diyārāt, wa-mā waǧadahu fī aydī n-Naṣārā minhā aǧzāʾ mutafarriqah*

la tâche énorme qu'il s'était fixée, il sut mettre à contribution d'autres chercheurs, en particulier pour traduire les documents grecs ou coptes (1). Mais l'affirmation de Georg Graf (2), selon laquelle le diacre Michel Ibn Badīr (3) ad-Damanhūrī fut un de ses collaborateurs, est à rectifier. Michel n'a pu connaître Sévère, et s'il l'a connu, il l'a connu étant enfant. En réalité, en 1080 (comme aussi en 1088), le diacre Abū Ḥabīb Mīḫā'īl Ibn Badīr ad-Damanhūrī (4) traduisait du copte en arabe des fragments de l'*Histoire des Patriarches* à la demande du notable (et diacre) Mawhūb Ibn

---

(HPE, I, p. 106/6-8 = HPS, p. 1/14-17) = These histories here given were collected from various places by the care of the celebrated father, Abba Severus, son of Al-Mukaffa, bishop of the city of Al-Ushmunain, who relates that he gathered them together from the monastery of Saint Macarius and the monastery of Nahya and other monasteries, and from scattered fragments which he found in the hands of the Christians (HPE, I, p. 106).

(1) Cf. la troisième préface, la seule qui soit de Sévère: *Fa-sta'antu bi-man a'lamu stiḥqāqahum min al-iḫwah l-masīḥiyyīn, wa-sa'altuhum musā'adatī 'alā naqli mā wağadnāhu minhā bi-l-qalam al-qibṭī wa-l-yūnānī ila l-qalam al-'arabī, allaḏī huwa l-yawma ma'rūf 'inda ahli hāḏa z-zamān bi-iqlīm diyār Miṣr, li-'adam al-lisān al-qibṭī wa-l-yūnānī min akṯarihim, li-yaktafiya bi-ḏālika 'inda wuqūfihi 'alayhi* (HPE, I, p. 115/9-12 = HPS, p. 6/1-5; le texte de HPSH, p. 2/5-6 est identique aux précédents jusqu'au mot *wa-l-yunānī* et ne reproduit pas la suite; pourtant, la suite nous semble être assez typique d'un thème majeur de Sévère, comme nous le signalons plus loin, p. 160, n. 2) = I requested the help of those Christian brethren with whose fitness I was acquainted, and begged them to assist me in translating the histories that we found written in the Coptic and Greek languages (*ici s'arrête HPSH*) into the Arabic tongue, current among the people of the present day in the region of Egypt, most of whom are ignorant of the Coptic and the Greek, so that they might be satisfied with such translations when they read them.

(2) Cf. GCAL, II, p. 301, § 2: « Zu den Übersetzern dieser Stücke und damit zu den Mitarbeitern des Severus gehört u.a. der Diakon Michael Ibn Budair von Damanhūr ».

(3) Plusieurs auteurs, à la suite de G. Graf, ont adopté la vocalisation *Budayr*. Ce nom est totalement inconnu en Egypte. En revanche, le nom *Badīr* ou *Abadīr* est encore répandu de nos jours. Comme l'avait déjà remarqué B. T. A. Evetts (par exemple dans HPE, I, p. 120/6 de la traduction), il correspond au copte *Apater*. C'est le nom d'un fameux saint, commémoré dans la liturgie copte au 18 tūt.

(4) Son nom est ainsi mentionné au complet dans HPC, II 2, p. 159/15-16. Il est aussi mentionné sans *ad-Damanhūrī* dans HPC, II 3, p. 186/18.

Manṣūr Ibn Mufarriǧ ([1]) al-Iskandarānī, le véritable rédacteur de l'*Histoire des Patriarches* ([2]).

([1]) GRAF, suivi par d'autres, lit *Mufraḥ* (cf. GCAL, II, p. 301, § 3). Ce nom nous est inconnu et semble inconnu de l'onomastique arabe. En revanche *Mufarriǧ* (Carl BROCKELMANN vocalise *Mufarraǧ*) est connu des Arabes. Ainsi C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur. Supplementband* I (Leyde, 1942) mentionne-t-il (p. 498, N° I 15) un certain *Mufarraǧ Ibn Abū l-Ḥasan Ibn Mufarraǧ al-Abrazī*, dont on possède au Caire un manuscrit daté de 1024/1615. Mais surtout, sous les Fāṭimides, apparait *Al-Mufarriǧ Ibn Daǧfal Ibn al-Ǧarrāḥ*, de la tribu yémenite des Ṭayy, qui occupe la scène de 977 à 1013, s'emparant provisoirement de Ramlah et de la Palestine. Sur ce personnage, voir Marius CANARD, art. *Djarrāḥides*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, tome 2, fasc. 8 (Leyde et Paris, 1957), p. 495-497. Ce même personnage est souvent mentionné dans l'*Histoire* de YAḤYĀ IBN SA'ĪD AL-ANṬĀKĪ (sur cet historien melkite, continuateur d'Eutychius, voir GCAL, II, p. 49-51), par exemple dans *Patrologia Orientalis*, tome 23 (Paris, 1932), p. 476/5, 501/9-10, 504/4, 505/1, 505/3, 520/1.

([2]) A plusieurs reprises, MAWHŪB parle de sa collaboration avec MICHEL IBN BADĪR. Nous relèverons trois mentions plus importantes:

(a) A la fin de la 16e biographie, celle de Simon Ier (689-701), MAWHŪB IBN MANṢŪR, qui se trouvait alors à Dayr Nahyā pour y recopier des biographies, fait le point de la situation: il rappelle qu'il a achevé de copier la biographie des 42 premiers patriarches (de Marc à Simon Ier), qu'il avait par ailleurs copié la biographie de dix patriarches (il s'agit évidemment de la partie rédigée par MICHEL DE TANNĪS), et qu'il avait enfin déjà copié ici-même (*i.e.*, à Dayr Nahyā) la biographie de neuf patriarches. Tout cela a lieu en l'an 796 des Martyrs, qui correspond à 1079-1080 A.D. Il ajoute enfin que cela a été copié « grâce au diacre BAQĪRAH et à MĪḪĀ'ĪL IBN BADĪR AD-DAMANHŪRĪ » (cf. HPE, tome 5, p. 47/5-8).

(b) Dans l'introduction à la 26e biographie, celle concernant Christodoulos (1046-1077), introduction publiée malheureusement en conclusion à l'*Histoire des Patriarches* de MICHEL DE TANNĪS, MAWHŪB IBN MANṢŪR fait de nouveau le point de la situation. Nous sommes alors au mois de Baramhāt 804 des Martyrs (mars-avril 1088 A.D.) et MAWHŪB a trouvé de nouveaux documents. Cette fois, c'est au Dayr Abū Maqār qu'il retrouve son collaborateur MICHEL IBN BADĪR et qu'ils revoient ensemble le travail collationné (cf. HPC, II 2, p. 159/15-161/7).

(c) Au cours de l'histoire du patriarche Christodoulos, rédigée par MAWHŪB l'Alexandrin, il raconte la visite à Alexandrie d'Anbā Īliyyā évêque de Ṭammūh et des miracles dont il avait été le témoin. MAWHŪB précise qu'il en avait déjà entendu parler par un témoin oculaire, à savoir « le diacre Abū Ḥabīb Mīḫā'īl Ibn Badīr, mon collaborateur dans la transcription des biographies et leur traduction du copte en arabe » (*musā'idī*

Travailleur infatigable, Sévère se mit en devoir de défendre sa Foi contre tous ceux qui l'attaquaient: Musulmans ou Juifs, Nestoriens ou Melkites. Ces derniers surtout le préoccupèrent, du fait de l'influence qu'ils exerçaient dans le pays. En effet, d'une part, ils venaient d'avoir un patriarche de marque, Eutychius (933-940), l'auteur des *Annales*, connu des arabes sous le nom de Sa'īd Ibn Baṭrīq, surnommé Ibn al-Farrāš, historien mais aussi célèbre médecin [1]. Et d'autre part, les Califes fāṭimides s'étaient en quelque sorte alliés à eux [2].

Al-'Azīz (975-996) n'avait-il pas épousé une chrétienne melkite, qui obtint en 986 que son frère Oreste devînt patriarche de Jérusalem et que son autre frère Arsénios devînt métropolite du Caire et de Miṣr [3]?

'alā nasḫ as-siyar wa-tafsīrihā min al-qibṭī ilā l-'arabī). Cf. HPC, II 3, p. 186/17-19.

(1) Sur cet auteur, voir GCAL, II, p. 32-38. A la bibliographie qui y est donnée, on ajoutera les quatre titres suivants:

(a) Alfred von GUTSCHMID, *Untersuchungen über den Διαμερισμὸς τῆν γῆς und andere Bearbeitungen der Mosaischen Völkertafel*, in *Kleine Schriften*, herausgegeben von Franz RUEHL, V. Band (Leipzig, 1894), p. 585-717. La section concernant Eutychius se trouve au § 11 de la seconde partie, p. 688-692.

(*b*) Εὐγένιος Μιχαηλίδης, *Εὐτύχιος 'Αλεξανδρείας (877-940), ὡς Πατριάρχης, Χρονογράφος και 'Ιατρός* (Alexandrie, 1934), 88 pages.

(*c*) Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, *Ἱστορία τῆς 'Εκκλησίας 'Αλεξανδρείας (62-1934)*, chap. 5. Κακώσεις τῆς 'Εκκλησίας 'Αλεξανδρείας (= p. 502-588) (Alexandrie, 1935), p. 527-530.

(*d*) Eugenios MĪḪĀ'ĪLĪDIS, *Sa'īd Ibn al-Baṭrīq, baṭriyark al-Iskandariyyah fī l-qarn al-'āšir (933-490) wa-turāṯuhu l-fikrī*, in *Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie* (Alexandrie, 1953), p. 319-327.

(2) Sur cette période, voir BUṬRUS 'ABD AL-MALIK, *The Christian Church in Egypt in the Tenth Century*, in *Tome commémoratif* (cf. p. 158, note 1d), p. 297-314.

(3) Cf. *Histoire de Yahya-Ibn-Sa'īd d'Antioche, continuateur de Sa'īd-Ibn-Bitriq*, éditée et traduite en français par Ignace KRATCHKOVSKY et Alexandre VASILIEV, fasc. II, in *Patrologia Orientalis*, tome 23 (Paris, 1932), p. 415/3-6: *Wa-fī šahr Ramaḍān, sanat ḫams wa-sab'īn wa-ṯalāṯ mi'ah, ṣuyyira Uristus, ḫāl as-sayyidah ibnat al-'Azīz bi-llāh, baṭriyarkan 'alā Bayt al-Maqdis. Aqāma 'išrin sanah, wa-māt bi-l-Qusṭanṭīniyyah. Wa-ṣuyyira aḫūhu Arsāniyūs ayḍan muṭrānan 'alā l-Qāhirah wa-Miṣr. Wa-kāna lahumā ǧamī'an maḥallan* (sic) *laṭīfan* (sic) *min al-'Azīz bi-llāh, wa-taqadduman* (sic) *fī mamlakatihi wa-ǧalālat*

Sévère avait donc à faire à forte partie. Il lui fallait se battre (ainsi du moins pensait-on à l'époque) sur tous les fronts, extérieur (les non-chrétiens) et intérieur (les chrétiens non-coptes). Il sut utiliser les « armes offensives et défensives »: arguments philosophiques pour les premiers; arguments scripturaires, patristiques ou historiques pour les seconds. Il faut reconnaître qu'il sut se défendre, menant jusqu'au bout le bon combat!

B. L'œuvre éditée de Sévère (1)

L'œuvre de Sévère est assez considérable.

En 1051, Michel de Tannīs, le continuateur de l'*Histoire des Patriarches* qui rédigea les biographies des dix patriarches allant de 880 à 1046 (2), recense 20 ouvrages de Sévère, « sans compter, dit-il, les homélies, les commentaires et les réponses aux questions (3) d'Abū l-Bišr Ibn Ǧārūd, le Secrétaire originaire de Miṣr » (4).

Vers 1300-1310, Abū l-Barakāt Ibn Kabar lui attribue 26 ouvrages (5). De plus, les manuscrits que nous connaissons au-

---

qadrihi = « Au mois de ramadhan de l'an 375, Oreste, oncle maternel de la souveraine, la fille d'Al-'Aziz-billah, fut nommé patriarche de Jérusalem; après avoir siégé pendant vingt ans il mourut à Constantinople. Son frère Arsénius fut également nommé métropolitain du Caire et de Miçr. Tous les deux comblés des faveurs bienveillantes d'Al-'Aziz-billah furent les premiers personnages pendant son règne et pendant la grandeur de sa puissance ». Cette date correspond au 15 janvier-13 février 986. Dans l'édition de Louis Cheikho, *C.S.C.O.*, script. arab., série III, tome 7 (Beyrouth, 1909), ce texte se trouve p. 164/20–165/2.

(1) Sur l'œuvre de Sévère, le meilleur inventaire actuel est encore celui de GCAL, II, p. 301-318. Il va de soi que depuis plus d'un quart de siècle, il y a bien des additions et des corrections à faire.

(2) Voir par exemple HPC, II 2, p. 161/2-4, la note de Mawhūb Ibn Manṣūr: *Wa-waǧadnā fī Dayr Abū Maqār sīrat 'ašrat baṭārikah, min Ḫāyāl as-sādis wa-l-ḫamsīn* (éd. *wa-l-ḫamsūn*) *ilā Sanūtiyūs al-ḫāmis wa-s-sittīn* (éd. *wa-s-sittūn*), *katabahā Anbā Mīḫā'īl usquf Tannīs, wa-hiya bi-ḫaṭṭ Luqūt* (?) *ar-Rāhib, waladihi* = « And we found in the monastery of Abba Macarius the biographies of ten patriarchs from Khaêl, the fifty-sixth, to Šenouti the sixty fifth, which Abba Michael bishop of Tannis wrote, and they are in the handwriting of Luḳûṭ the monk, his son » (trad. de O. H. E. Burmester, p. 244).

(3) Sur cette correction, voir plus loin, p. 173, note 1.

(4) Là-dessus, voir la section D 1, p. 172-173.

(5) Là-dessus, voir la section D 3, p. 176-178.

jourd'hui, s'ils ne nous font pas connaître toutes ces œuvres, nous en révèlent encore d'autres (1).

Si l'on songe que Sévère est le premier auteur copte à composer des ouvrages théologiques en langue arabe (et il en est bien conscient!) (2), on jugera de ce que cette œuvre réellement monumentale a supposé d'efforts et de labeurs!

Ici encore, nous ne pouvons dresser l'inventaire des œuvres de Sévère. Que l'on se réfère provisoirement au bel ouvrage de

(1) Quatre ouvrages, non mentionnés expressément dans les listes médiévales des œuvres de Sévère, lui sont attribués (avec de sérieuses vraisemblances) par la tradition manuscrite. Ce sont:

(a) *Al-Maqālah fī d-Diyār al-Miṣriyyah*, déjà mentionnée au 14e siècle par le nestorien ṢALĪBĀ IBN YŪḤANNĀ (sur cet auteur, cf. GCAL, II, p. 217-218), à la fin de son *Kitāb al-Asrār*. Ce fragment n'est conservé que dans le *Berlin syriaque 116* (14e siècle), fol. 273v-280r. Sur cette *Maqālah*, cf. GCAL, II, p. 316, No 11.

(b) *Al-Aqwāl an-Nāfi'ah* (et non pas *an-nafīsah*): c'est un ouvrage considérable de questions variées. Il est conservé dans le *Paris arabe 171* (A.D. 1618). Cf. GCAL II, p. 317, No 15.

(c) *Traité sur la triple onction du Christ*, conservé dans deux manuscrits. Cf. GCAL, II, p. 317, No 16.

(d) *Une Homélie sur les vingt-quatre Anciens*: Cette homélie est attestée en traduction éthiopienne. Graf, n'en connaissant pas d'original arabe, la considère comme n'appartenant pas à Sévère: « eine wahrscheinlich unterschobene äthiopische Rede über die 24 Aeltesten » (GCAL, II, p. 317, No 16, § 2). En réalité, cet original existe; il se trouve dans le *Paris arabe 49* (*nasḫī* égyptien du 15e siècle), fol. 204r-214r (cf. TROUPEAU, *Catalogue*, p. 34-35: Homélie sur les vingt-quatre prêtres, pour le 24 du mois de Hatūr). — Ajoutons que cette homélie, attribuée à Sévère dans les manuscrits arabes et éthiopiens, pourrait bien être visée dans la liste de MICHEL DE TANNĪS de 1051 (cf. plus loin, section D 1), qui ajoute au début: « sans compter des homélies et des commentaires » (*siwā mayāmir wa-tafāsīr*).

(2) Dans divers traités, Sévère attribue l'état de décadence des fidèles à leur ignorance du copte et à leur situation de minoritaires entourés de Musulmans. C'est ce qui pousse Sévère, d'une part, à *traduire* les textes du copte en arabe, comme nous l'avons vu pour l'*Histoire des Patriarches* (cf. la préface de Sévère à cette *Histoire*, la troisième des préfaces actuelles, *supra*, p. 156, note 1). C'est surtout ce qui le pousse, d'autre part, à *composer* des traités en arabes, alors qu'il n'en a composé aucun en copte. Il y revient souvent dans son *Kitāb al-Īḍāḥ* (pour l'édition, voir plus loin, p. 165, note 2). Ainsi, premier traité, p. 7/14-15; troisième traité, p. 100/1-2 (cela y est sous-entendu); huitième traité, p. 239/7-8; neuvième traité, p. 261/14–262/1 et p. 263/10-11.

G. Graf [1]. Nous nous contenterons d'indiquer au lecteur les ouvrages qui ont été édités, en suivant l'ordre chronologique d'édition.

1. *L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie.*

C'est l'œuvre la plus connue de l'Occident, comme nous l'avons rappelé en commençant. Largement utilisée (sinon traduite) par Eusèbe RENAUDOT [2], elle eut même droit à une édition partielle, accompagnée d'une traduction latine, parue à Leipzig en 1758 et 1759, que nous devons à l'orientaliste allemand J. Fr. REHKOPF [2].

A partir de 1904, paraissent simultanément deux éditions complètes de cette *Histoire des Patriarches*. Ce qui ne manqua pas de susciter quelques échanges de lettres! [4] La première est due à Christian Friedrich SEYBOLD, et parut dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Il l'acheva en 1910, mais n'en donna pas de traduction [5]. La seconde est due à B. EVETTS, qui s'était déjà fait remarquer par l'édition et la traduction annotée des *Eglises et Couvents d'Egypte* [6]; elle parut dans la *Patrologia Orientalis*.

(1) Cf. GCAL, II, p. 301-317.

(2) Cf. Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris, 1713), 44 + 612 + 12 pages.

(3) J. Fr. REHKOPF a édité les courtes biographies des dix premiers patriarches d'Alexandrie, d'Ananius à Julianus, en trois fascicules (d'après quels manuscrits?):

(a) *Vitae patriarcharum Alexandrinorum quinque. Specimen primum.* Arabice edidit, latine vertit, notasque adiecit (Leipzig, 1758);

(b) *Vitae patriarcharum Alexandrinorum quinque. Specimen secundum.* Arabice edidit, latine vertit, notasque adiecit (Leipzig, 1759);

(c) *Animadversiones historico-criticae ad vitas patriarcharum Alexandrinorum saeculi primi et secundi. Specimen tertium.* (Leipzig, sans date).

(4) Cf. F. MACLER, in *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*, nouvelle série, 60 (Paris, 1905), p. 124-125; suivie de *Lettre de M. Seybold*, *ibid.*, p. 235-236; suivie de la *Réponse à Monsieur Seybold*, *ibidem*, supplément (XII pages) au N° 46. Nous n'avons pu consulter cet échange de lettres.

(5) Christian Friedrich SEYBOLD, *Severus Ben al-Muqaffa'. Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, in *C.S.C.O.*, Script. arab., textus, série III, tome 9, fasc. 1 et 2 (Beyrouth et Paris, 1904 et 1910); cote actuelle: *C.S.C.O.*, 52 et 59.

(6) B. T. A. EVETTS, *The Churches and Monasteries of Egypt, attributed to Abû Ṣâliḥ, the Armenian* (with notes by Alfred J. BUTLER), coll. *Anecdota Oxoniensia*, Semitic Series, part VII (Oxford, 1895).

Il y joignit une traduction anglaise légèrement annotée, et l'acheva en 1915 (1). Les deux éditions utilisent à peu près les mêmes manuscrits, bien qu'aucune des deux ne donnent un apparat critique réellement valable (2). Elles s'arrêtent, l'une et l'autre, à la 20e biographie (*sīrah*), c'est-à-dire au 52e patriarche, Anbā YŪSĀB (830-849).

Entre-temps, en 1908, Carl BROCKELMANN publiait le catalogue des manuscrits orientaux de Hambourg. Il y décrit longuement, de manière tout à fait exceptionnelle, le manuscrit No 304, qui contient précisément une version quelque peu différente de celle publiée par les deux orientalistes. Dans ce catalogue, Brockelmann compare minutieusement le manuscrit à l'édition de Seybold (3).

Ce manuscrit étant le plus ancien des manuscrits connus (il est daté du 22 août 1266) et offrant une version plus brève, Seybold en donne une édition indépendante en 1912 (4). Le texte de cette édition s'arrête au 46e patriarche d'Alexandre, Ḫā'īl (ou Miḫā'īl) Ier, qui mourut en 767.

Deux guerres mondiales passèrent, et il fallut attendre 1943 pour que l'on se décide à poursuivre l'œuvre commencée. C'est la Société d'Archéologie Copte du Caire qui reprit le travail, publiant successivement trois gros volumes (II, III et IV) composés chacun de plusieurs fascicules; le tout accompagné d'une traduction anglaise annotée (5). Cette tranche de l'*Histoire des Patriarches* commence en 849 avec le 53e patriarche Ḫā'īl II. C'est sans doute la

(1) B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Arabic Text edited, translated and annotated*; in *Patrologia Orientalis*, tome 1 (Paris, 1904), p. 99-214, et p. 381-619; tome 5 (Paris, 1910), p. 1-215; tome 10 (Paris, 1915), p. 357-551.

(2) Seybold dit avoir utilisé *onze* manuscrits et Evetts *dix* manuscrits. De ces manuscrits, *huit* sont communs aux deux éditeurs. En réalité, chacun s'est contenté de *puiser* dans ces manuscrits, indiquant les variantes qui lui semblaient dignes d'intérêt! Un coup d'œil sur les deux apparats critiques suffit à montrer qu'ils ne concordent pas toujours et n'utilisent en réalité pas les manuscrits indiqués (en particulier Seybold).

(3) Carl BROCKELMANN, *Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg*, Teil I (Hambourg, 1908), p. 160-169.

(4) Christian Friedrich SEYBOLD, *Severus ibn al-Muqaffa' Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I.* (61-767), *nach der ältesten* 1266 *geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben* (Hambourg, 1912).

(5) = HPC, II, III et IV.

tranche la plus intéressante, puisqu'elle raconte des évènements contemporains des auteurs. Car il y eut divers auteurs, successeurs de Sévère (1). Il faut regretter que ces textes aient été publiés sous le nom de « Sawīrus Ibn al-Muḳaffa' », alors qu'il était déjà mort! Il faut surtout espérer un volume d'index de tous genres, qui rendrait les plus grands services aux historiens et géographes de l'Egypte médiévale, et tout particulièrement de l'Eglise d'Egypte (2).

2. *La Réfutation de Sa'īd Ibn Baṭrīq.*

Parallèlement à l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, la *Patrologia Orientalis* poursuit la publication d'autres œuvres de Sévère Ibn al-Muqaffa'.

En 1905, P. CHÉBLI publie et traduit en français la *Réfutation de Sa'īd Ibn Baṭrīq*. Cet ouvrage porte en sous-titre: *Le Livre des Conciles* (3).

Il base son édition sur le *Paris arabe 173* (du 14e siècle), tout en le complétant ou en glanant des variantes dans le *Paris arabe*

(1) Sur les divers successeurs de Sévère, voir provisoirement:

(a) Alfred von GUTSCHMID, *Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien*, in *Kleine Schriften* herausgegeben von Franz RUEHL, II (Leipzig, 1890), p. 395-525; ici = p. 402-403;

(b) GCAL, II, p. 301-302.

(2) Qu'il nous soit permis d'exprimer notre regret pour la manière dont ces textes ont été édités. On croirait que l'éditeur n'y a aucun intérêt et que son souci essentiel est la traduction. Nous avons deux griefs importants:

(a) L'éditeur a utilisé un seul manuscrit, ancien il est vrai (*Musée Copte, Histoire 1*, du 14e siècle), le complétant en cas de besoin par le manuscrit du *Patriarcat Copte d'Alexandrie, Histoire 3*. Passe encore! Mais reproduire le manuscrit tel quel, même quand l'erreur est évidente, quand on possède des dizaines de manuscrits, cela nous semble injustifié.

(b) Le texte est imprimé de manière continue, sans titre, sans coupe, avec une ponctuation quasi-inexistante et fantaisiste. Un exemple: Au tome II 3, p. 163-187, il faut lire ces 531 lignes (soit environ 6400 mots) pour arriver au bout du paragraphe! Nous avouons n'avoir pas le souffle assez long et préférer de loin la lecture des manuscrits, en particulier ceux écrits par les scribes coptes, qui du moins savaient couper leurs phrases par de petits et de gros points, comme aussi par des fioritures!

(3) P. CHÉBLI, *Réfutation de Sa'id Ibn-Baṭriq* (*Eutychius*) (*Le Livre des Conciles*), in *Patrologia Orientalis*, tome 3 (Paris, 1905), p. 121-242.

172 (daté de 1292) et le *Paris arabe 212* (daté de 1601) (1). En appendice, il joint (p. 227-242) un tableau des principales variantes du *Vatican arabe 155* (du 14e siècle), relevées par le P. Anaïsé.

Depuis qu'a paru le monumental ouvrage de Graf (2), nous connaissons non moins de 39 manuscrits, contenant tout ou partie de cette œuvre. Certains de ces manuscrits remontent au 15e siècle (3), d'autres au 14e siècle (4), voire même au 13e siècle (5)! De plus, ces textes offrent des recensions assez différentes. Une nouvelle édition s'impose donc.

3. *Le Commentaire du Credo.*

L'autre ouvrage de Sévère publié par la *Patrologia Orientalis* est dû à l'abbé L. Leroy. En 1910, il y publie le *Commentaire du Credo*, sous le titre d'*Histoire des Conciles* (*Second Livre*), en l'accompagnant d'une traduction française (6).

A l'époque, on ne connaissait qu'un unique manuscrit, le *Paris arabe 171* (daté de 1618). On en connaît aujourd'hui un second, au Caire, le *Patriarcat Copte, Théologie 231* (daté de 1658-1659) (7). Il ne serait pas étonnant qu'il y ait aussi quelque exemplaire de cette œuvre dans les monastères coptes d'Egypte. De plus, le dixième et dernier chapitre, consacré à l'explication du Credo, et

(1) Cf. *ibidem*, p. 125-126.

(2) Cf. GCAL, II, p. 306-309.

(3) Cf. *Vatican Sbath 125* (*karšūnī* de l'an 1440), 23° (ne contient que le deuxième chapitre); et *Paris syriaque 238*, fol. 62r-81v (*karšūnī* de l'an 1473).

(4) Cf. *Vatican arabe* 92, fol. 30r-33v (du 14e siècle); ne contient qu'un petit fragment, ainsi que l'appendice. *Vatican Sbath 208*, 2° (*karšūnī* du 14° siècle); ne contient que le deuxième chapitre.

(5) Cf. *Alep Sbath 1039*, 11° (p. 125-147) (du 13e siècle?), qui semble être une compilation ou un remaniement.

(6) *Sévère Ibn al-Moqaffa' évêque d'Aschmounaïn, Histoire des Conciles* (*second livre*), éd. et trad. par L. Leroy, in *Patrologia Orientalis*, tome 6 fasc. 4 (Paris, 1910), p. 465-600.

(7) Cf. Marcus Simaika (aidé de Yassa 'Abd al-Masiḥ), *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum. the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt.* Vol. II, Fasc. I (Cairo, 1942), p. 121-122, N° 289. La seconde partie du manuscrit contient le *Tafsīr al-Amānah al-Muqaddasah, allatī rattabahā al-318 usqufan.* C'est probablement l'ouvrage imprimé par L. Leroy.

qui constitue à lui seul plus de la moitié de l'ouvrage, est résumé au chapitre second de la *Lampe des Ténèbres* d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar (1) et pourrait servir pour une nouvelle édition.

4. *Le Livre de l'Exposition.*

En 1925, c'est l'Egypte qui prend la relève, pour publier sa propre tradition. MURQUS Ğirğis y publie l'ouvrage de Sévère le plus célèbre et le plus recopié de tous, le *Livre de l'Exposition* (2). Si cet ouvrage est d'une grande utilité pour connaître la théologie de Sévère, en revanche l'édition ne peut permettre une étude scientifique sérieuse, ayant été faite suivant des normes différentes des nôtres.

Certes, l'existence de 60 manuscrits (et sans doute encore davantage) pourrait décourager l'éventuel éditeur. Mais en se basant sur le *Paris arabe 170* (3) et le *Borgia arabe 98* (4), ainsi que sur les deux manuscrits complets du 16e siècle (5), et en y joignant, suivant les chapitres, un ou deux manuscrits anciens (6), l'entreprise ne serait pas considérable.

(1) Ce deuxième chapitre de la *Lampe des Ténèbres* (= *Kitāb Miṣbāḥ az-Ẓulmah. fī Īḍāḥ al-Ḫidmah*) a été publié, à notre connaissance, quatre fois:

(a) En 1928, par Louis VILLECOURT, dans la *Patrologia Orientalis*, tome 20, p. 712-728 (avec une traduction française);

(b) au Caire, en 1929, dans la revue *Al-Karmah*, tome 15, p. 527-534;

(c) au Caire, en 1950 (édition *Dār al-Kutub al-Qibṭiyyah*), p. 38-45;

(d) au Caire, en 1971 (notre édition), p. 49-58.

(2) MURQUS Ğirğis, *Kitāb ad-Durr aṯ-Ṯamīn. fī Īḍāḥ ad-Dīn* (= Livre de la perle précieuse, dans l'exposition de la religion), Le Caire, 1925.

(3) Manuscrit de 188 folios, de la fin du 13e siècle, comprenant les douze chapitres ou livres. Cf. TROUPEAU, *Catalogue*, p. 144-145.

(4) Manuscrit daté de 1474 A.D., ne contenant que les huit premiers chapitres ou livres.

(5) *Vatican arabe 1258* et *Patriarcat Copte, Histoire 19*, fol. 129r-198e (= No 531 du Catalogue de GRAF [cf. p. 166, note 3], et No 611 du Catalogue de SIMAIKA [cf. p. 164, note 7]).

(6) *Ch.* 2: *Patriarcat Copte, Théologie 262* (14e-15e s.): extraits;
Vatican arabe 636 (15e s.), fol. 123r-132v: extraits.
Ch. 5: *Cambridge Addition 2881* (*karšūnī* de 1484), fol. 206r-216v;
Ch. 6: *Paris arabe 4895* (14e s.), fol. 133bis r-143r
Ch. 7: *Borgia arabe 135* (A.D. 1384), fol. 5v-??
Paris arabe 4895 (14e s.), fol. 147r-156v

Cet ouvrage connaîtra une seconde édition, au Caire, en 1971 [1]. Elle est basée sur la première. Elle améliore cette première édition par l'adjonction de quelques notes marginales et d'un certain nombre de références bibliques. Le texte y est aussi subdivisé en paragraphes, sans pour autant y ajouter de titres. Une petite introduction sur l'auteur (p. 8-12) vient compléter le tout. On notera cependant que le neuvième traité (qui correspond aux pages 240-261 de la première édition) a été volontairement omis et remplacé par une page (p. 184) d'avertissement.

5. *L'Ordo du Sacerdoce.*

En 1955, Julius ASSFALG publie au Caire le *Tartīb al-Kahanūt*, avec une introduction, une traduction allemande et une étude sur l'auteur de cet ouvrage [2]. Aujourd'hui encore, comme en 1955, nous ne connaissons qu'un seul manuscrit de l'*Ordo du Sacerdoce*, le *Patriarcat Copte, Théologie 236* (daté de 1719) [3]. Le nom de Sévère n'est nommé que dans une glose marginale.

Dans son étude, J. ASSFALG expose les raisons en faveur de l'attribution de cette œuvre à Sévère, et les raisons contre cette attribution [4]. Il conclut son ouvrage en refusant d'attribuer ce texte à Sawīrus Ibn al-Muqaffa': « Doch kann die vorliegende OP (= *Die Ordnung des Priestertums*) nicht mit dem gleichnamigen

---

Ch. 8: *Vatican arabe 115* (A.D. 1260), fol. 190r-191v; extrait correspondant (mais avec des différences très considé rables, cf. *infra*, p. 192, note 1) au texte de l'édition (cf. p. 165, note 2), p. 222/3-234/7;
Borgia arabe 135 (A.D. 1384), fol. ??-50v.

(1) Cf. *Ad-Durr aṯ-Ṯamīn. fi Īḍāḥ ad-Dīn, li-l-qiddīs al-Anbā Sawīrus, aš-šahīr bi-bn al-Muqaffa'*, coll. *Min Turāṯ al-Ābā'*, éd. des *Madāris at-tarbiyah al-kanasiyyah* de Choubrah (Le Caire, imprimerie *Qāṣid Ḫayr*, 1971, 247 pages).

(2) Julius ASSFALG, *Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche*, coll. Publications du Centre d'Études Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre Sainte, Coptica I (Le Caire, 1955, 27+167 pages).

(3) Le texte se trouve aux folios 128r-160v. Cf. Georg GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. *Studi e Testi*, 63 (Vatican, 1934), p. 235-236, No 645. Cf. SIMAIKA (cf. *supra*, p. 164, note 7), p. 145, No 341.

(4) Cf. J. ASSFALG, (*supra*, p. 166, note 2), p. 138-148.

Werk des SEVERUS identisch sein. Die OP des SEVERUS muss somit bis auf weiteres als verloren gelten » (1).

Nous ne sommes pas, pour notre part, pleinement convaincu que la question soit close, bien que ce ne soit pas le lieu de la discuter ici (2).

6. *La Perle Précieuse.*

Enfin récemment, en 1972, une autre édition nous est venue de l'orientalisme allemand. Paul MAIBERGER a édité les 5 premiers chapitres d'un important ouvrage de christologie, qui est aussi un des florilèges patristiques les plus considérables existant en arabe. Son édition (malheureusement peu agréable à lire, car manuscrite!) est précédée d'une longue introduction de grand intérêt (3). L'ensemble de l'ouvrage (en toute 15 chapitres) est annoncé pour bientôt, avec une traduction allemande. En attendant, l'auteur a eu la bonne idée de nous donner une analyse détaillée de l'ensemble de l'ouvrage (p. 68-120), ainsi que des index couvrant les 15 chapitres (p. 121-150).

Signalons une difficulté que nous retrouverons régulièrement pour tous les ouvrages de Sévère, et qui était déjà signalée par Michel de Tannīs en 1051 (4): la non fixation des titres de ses ouvrages. Le même ouvrage porte dans les manuscrits des titres différents. Ici, en ce qui concerne le florilège christologique, la même question se pose: s'agit-il du *Kitāb al-Bayān*, ou du *Kitāb al-Ittiḥād*, ou du *Kitāb Īḍāḥ al-Ittiḥād* ou du *Kitāb al-Burhān*, ou du *Kitāb al-ʿUlum ar-Rūḥāniyyah*, ou enfin du *Kitāb ad-Durr aṯ-Ṯamīn*? Tous ces titres sont donnés dans tel ou tel manuscrit. L'éditeur

(1) Cf. J. ASSFALG (*supra*, p. 166, note 2), p. 163.

(2) Signalons qu'un de nos collègues, Dr. Adel SIDARUSS (Göttingen), prépare une étude sur la question.

(3) Cf. Paul MAIBERGER, « *Das Buch der kostbaren Perle* » *von Severus Ibn al-Muqaffaʿ*. Einleitung und arabischer Texte (Kapitel 1-5), coll. *Akademie der Wissenschaften und Literatur veröffentlichungen Kommission*, Band 28 (Wiesbaden, 1972, 11+150+54 pages arabes + 4 planches).

(4) Cf. HPC, II 2, p. 110/2-3: *Wa-hāḏihi l-kutub qad summiya baʿḍuhā bi-ḫilāf mā ḏakarnāhu. wa-rubbamā kāna li-l-kitāb ismān* (éd. *ismayn*) = « Some of these books have a different name from that which we have stated. Perhaps, the book has two names » (trad. BURMESTER, p. 165/3-5).

opte pour le dernier titre, un peu vite cependant. Regrettons qu'il ne soit consacré à ce point, pourtant important, qu'une page (1). Et rappelons aussi, pour éviter les confusions, que le *Livre de l'Exposition* mentionné au N° 4 de cette liste a été publié au Caire en 1925 et 1971 sous le titre de *Kitāb ad-Durr aṯ-Ṯamīn*! De quoi décourager les bonnes volontés!

7. *Conclusion.*

Ainsi donc, moins du quart de l'œuvre de Sévère a été publié, et pas toujours critiquement. Il faut reconnaître que, tant que nous ne disposions pas d'un inventaire exhaustif des œuvres de Sévère établi à partir des manuscrits, la tâche de l'éditeur était sujette à bien des hasards. Grâce à Dieu, depuis la parution du second volume de la *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* en 1947, une grosse lacune a été comblée (2).

Mais à vrai dire, G. GRAF lui-même considérait comme perdue une grande partie des œuvres de Sévère d'Ašmūnayn. Comparant les manuscrits avec les listes d'œuvres que nous ont laissées l'antiquité, il écrit: « Ein Vergleich dieser Listen mit den aus den Hss bekannten Schriften ergibt dass ein grossen Teil der Werke des Severus als verloren gelten muss » (3).

En réalité, nous pouvons aujourd'hui affirmer, au contraire, après plus d'un quart de siècle, que la plus grande partie des œuvres de Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ nous a été conservée. Mais ce n'est pas le lieu d'établir cette assertion.

Ces œuvres inédites n'attendent que les éditeurs. Aujourd'hui, nous nous proposons de tirer de l'ombre une œuvre qui sommeillait dans quelques fonds de bibliothèques publiques ou privées.

(1) Cf. MAIBERGER (*supra*, p. 167, note 3) p. 61-62.

(2) En 1947, G. GRAF publie le tome 2 de sa GCAL, englobant tous les auteurs chrétiens ayant composé directement en arabe jusqu'au milieu du 15e siècle. Dans ce volume de 32 + 512 pages, les auteurs coptes sont traités aux pages 294-468, représentant plus du tiers de l'ouvrage. De tous les auteurs chrétiens arabes, c'est à Sévère qu'est consacré le plus grand nombre de pages (p. 300-317).

(2) GCAL, II, p. 300 (les 4 dernières lignes).

C. Histoire d'une « disparition »

1. Le *Catalogue du baron de Slane.*

Il y a près d'un siècle, le baron McGuckin de Slane publiait le *Catalogue des Manuscrits Arabes* de la Bibliothèque Nationale de Paris.

Au numéro 212, il y décrit un recueil d'origine copte, daté de l'année 1317 des Martyrs (= A.D. 1601), contenant douze pièces différentes (¹). C'est la huitième pièce (en réalité la neuvième) qui fait l'objet de notre étude.

La notice que lui consacre de Slane est brève: « 8e (Fol. 133). Traité intitulé مصباح العقل « Flambeau de l'intelligence », et renfermant une exposition sommaire de la doctrine chrétienne, par Sévère d'Aschmounaïn » (²).

2. *Le Catalogue de Sbath.*

En 1928, c'est au tour de Paul Sbath de signaler, au No 1040, 8e de sa bibliothèque de manuscrits, un ouvrage de Sévère d'Ašmūnayn intitulé: كتاب استبصار العقل ومصباحه

Il s'y trouve dans un recueil de pièces différentes (vingt-huit en tout) d'origine copte, qui est daté de 1504 des Martyrs (= A.D. 1787-1788). La composition de ce recueil est cependant totalement différente de celle du manuscrit de Paris.

Conformément à son habitude, l'auteur donne une brève analyse du traité, et cite assez longuement l'*incipit* et le *desinit* (³). Ceci nous sera de grande utilité, à la fois pour identifier le texte et pour le comparer avec le manuscrit de Paris.

(¹) En réalité, ce manuscrit contient *seize* pièces. Mais De Slane a bloqué ensemble les deux premières. Voir l'analyse plus précise de ce manuscrit dans Troupeau, *Catalogue*, p. 180-183.

(²) Baron William Mac Guckin De Slane, *Catalogue des Manuscrits Arabes* (Paris, 1883-1895), p. 53, No 212.

(³) Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, tome II (Le Caire, 1928), p. 152-156, No 1040. Le texte de Sévère qui nous intéresse est décrit à la page 153, et couvre les pages 143-169 du manuscrit, soit les fol. 72r-85r.

3. *Le Fihris de Sbath*

Dix ans plus tard, le même collectionneur de manuscrits décida de publier en livre les notes qu'il avait amassées pendant les pérégrinations scientifiques qu'il fit dans sa ville natale (Alep), à la chasse aux manuscrits. Cela nous valut trois volumes dignes d'intérêt, intitulés *Al-Fihris* (1).

Nous apprenons ainsi l'existence d'un nouveau manuscrit du traité de Sévère qui nous intéresse. Paul Sbath a vu ce manuscrit chez un curé arménien catholique d'Alep, aujourd'hui décédé, le Père Yūḥannā BALĪṬ.

Malheureusement, dans l'inventaire qu'il fît de ces derniers manuscrits, il ne décrit pas les manuscrits. Ici, il se contenta de reproduire le titre arabe signalé dans son précédent catalogue: كتاب استبصار العقل ومصباحه . Mais, détail intéressant, au lieu de traduire ce titre, il intitule l'ouvrage: *Les Croyances chrétiennes* (2). Comme on peut le constater, ce titre n'a strictement rien à voir avec le titre arabe qu'il indique; en revanche, il correspond assez bien au contenu du traité.

4. *L'Histoire de la Littérature de Graf.*

Il est clair que les deux manuscrits signalés par P. Sbath sont identiques, puisque lui-même d'ailleurs établit cette identité (3). En revanche, l'identité avec le manuscrit de Paris n'apparaît qu'après comparaison des textes. C'est ce que nous montrerons dans notre section F, p. 184-186.

(1) Paul SBATH, *Al-Fihris* (*Catalogue de Manuscrits Arabes*), 3 tomes comprenant 4 parties (le deuxième tome comprend les 2e et 3e parties). Voici le détail de cet intéressant ouvrage:

Tome I: Ouvrages des Auteurs antérieurs au XVIIe siècle (Le Caire, 1938) (comprend 419 auteurs et 1031 ouvrages);

Tome II: A (p. 1-169): Ouvrages des Auteurs des trois derniers siècles (Le Caire, 1939) (comprend les auteurs No 420 à 916, et les ouvrages No 1032 à 2232). — B (p. 170-206): Ouvrages anonymes (No 2233-2506).

Tome III: Supplément (Le Caire, 1940) (comprend les auteurs No 917-1154 et les ouvrages No 2507-3010).

Nous renvoyons à la page et au No des ouvrages (non des auteurs).

(2) *Ibid.*, tome I (Le Caire, 1938), p. 21, No 119.

(3) *Ibid.*, tome I (Le Caire, 1938), p. 21, No 119. L'auteur y signale, outre le manuscrit de Yūḥannā BALĪṬ, celui qu'il possède en propre sous la cote 1040.

C'est sans doute pourquoi, en 1947, Georg Graf, à qui pourtant peu de manuscrits arabes chrétiens ont échappé, ne signale ni le premier ni le second manuscrit, quand il vient à parler de ce traité de Sévère d'Ašmūnayn, au tome deuxième de sa monumentale Histoire de la Littérature Arabe Chrétienne (1).

Cette double omission est cependant assez surprenante. L'omission du manuscrit de Paris peut s'expliquer par les deux erreurs typographiques concernant la foliotation. En effet, d'après le catalogue du baron de Slane, notre texte couvrirait les folios 133^r à 121^v (!), au lieu des folios 113^r-128^v; et on peut comprendre que Georg Graf ait hésité à donner une réference si douteuse.

Mais on ne s'explique pas l'omission du manuscrit Sbath 1040, si ce n'est par une distraction. En effet, Graf donne la référence au *Fihris* de Sbath, dans lequel se trouve pourtant signalé le manuscrit 1040, bien plus important!

Du coup, seul la référence au *Fihris* 119 est signalée par Graf. Et comme les savants ont désespéré de retrouver la trace des manuscrits signalés par Sbath dans son *Fihris* (ces manuscrits ayant été *vus* par lui *chez des particuliers*, à Alep, entre les années 1911 et 1938), on a vite fait de considérer l'ouvrage comme perdu.

C'est la parution du nouveau catalogue des manuscrits arabes chrétiens de la Bibliothèque Nationale de Paris, due au travail patient et soigné de M. Gérard Troupeau (2), qui a attiré notre attention sur ce texte de Sawīrus Ibn al-Muqaffa', l'évêque d'Al-Ašmūnayn.

Etant donné les circonstances que nous avons rapportées, nous nous sommes proposé de faire connaître ici cet ouvrage inédit.

D. Mentions de l'ouvrage chez les auteurs coptes médiévaux

Sous des titres qui varient parfois, et que nous étudions à la section suivante, notre ouvrage est mentionné au moins trois fois par des auteurs coptes médiévaux. Il s'agit, dans l'ordre chronologique, des auteurs suivants:

(1) Cf. GCAL, II, p. 316 (N° 12).

(2) Cf. Troupeau, *Catalogue*, p. 180-183. Le texte de Sévère que nous étudions (N° 212, 9°) est analysé p. 181-182.

(1) MICHEL évêque de TANNĪS (XIe siècle);
(2) BUṬRUS SAWĪRUS AL-ĞAMĪL (fin du XIIe siècle);
(3) ABŪ L-BARAKĀT IBN KABAR (fin du XIIIe siècle).

1. *Mention chez Michel de Tannīs en 1051* (1).

Michel de Tannīs fut le premier à poursuivre l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (en arabe, *Kitāb as-Siyar*) commencée par Sévère d'Ašmūnayn. En 1051, il se mit à rédiger la biographie des patriarches qui vécurent entre 880 et 1046 A.D. (2).

Rédigeant la biographie du 63e patriarche copte, Philothée (A.D. 979-1003), il en profite pour raconter longuement la conversion du fameux musulman Ibn Rağā', surnommé Al-Wādiḥ, l'auteur de plusieurs ouvrages d'apologétique (3). A cette occasion, il signale que ce saint « devint l'ami de cet homme savant et vertueux, Anbā Sawīrus évêque d'Al-Ašmūnayn, connu sous le nom d'Ibn al-Muqaffaʿ » (4).

Et alors, puisqu'il n'y a que le premier pas qui coûte, et une digression en entraînant une autre (pour notre plus grand bonheur, d'ailleurs!), il nous donne la liste des œuvres de Sawīrus Ibn Al-Muqaffaʿ.

Outre des homélies et commentaires de l'Écriture, comme

(1) Sur MICHEL DE TANNĪS, on ne trouve malheureusement pas de notice chez GRAF, dans la GCAL. Il le mentionne 4 fois: Une fois au sujet des Canons du Pseudo-Athanase (GCAL, I, p. 605); et trois fois au sujet de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (GCAL, II, p. 301, 305 et 318).

(2) Sur la contribution de MICHEL DE TANNĪS à la rédaction de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, cf. *supra*, p. 159, note 2.

(3) Sur cet auteur, cf. GCAL II, p. 318-319, qui ne donne pratiquement pas de dates précises. Au chapitre 7 de sa *Lampe des Ténèbres* (5e section, No 20), Abū l-Barakāt Ibn Kabar appelle notre auteur Yūḥannā qui est connu sous le nom d'Ibn Rağā' (*šaḫṣ mutanaṣṣir yusammā baʿda ʿimādih Yūḥannā wa-yuʿraf b-Ibn Rağā'*), et mentionne de lui quatre ouvrages. Cf. notre édition, p. 322-323. — Nous avons consacré à cet auteur une étude, dans notre cours polycopié (en arabe) sur la littérature arabe des Coptes (Séminaire Copte Catholique, Maʿādī, 1969); les données acquises ont été condensées à la page 322 note 3 de notre édition. Après sa conversion, il devint moine dans un des couvents de Scété, puis fut ordonné prêtre en l'an 1000, et mourut en l'année 1002.

(4) Cf. HPC, II 2, p. 109/3-14: « *Wa-ṣāra ṣadīqan li-r-rağul al-ʿālim al-fāḍil Anbā Sawīrus usquf al-Ašmūnayn al-maʿrūf b-Ibn al-Muqaffaʿ* ».

aussi des réponses aux questions [1] d'Abū l-Bišr Ibn Ǧārūd, Michel de Tannīs mentionne vingt ouvrages écrits par Sévère Ibn Al-Muqaffaʿ.

Cette liste a été publiée une première fois séparément, par Georg GRAF [2]. Il en établit le texte sur deux manuscrits [3]:

(a) *Le Caire, Musée Copte, Histoire 1 B* (14e siècle), fol. 145v;

(b) *Vatican arabe 620* (17e siècle), fol. 178v-179r.

Ce texte est aussi accompagné d'une traduction allemande.

La même liste a été publiée ensuite, dans le cadre de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, par Aziz Suryal ATIYA, YASSĀ ʿAbd al-Masīḥ et O. H. E. BURMESTER, accompagnée d'une traduction anglaise [4]. Elle est établie sur deux manuscrits:

(a) *Le Caire, Musée Copte, Histoire 1 B* (14e siècle), fol. 145v;

(b) *Alexandrie, Patriarcat Copte, Histoire 3* (A.D. 1962), fol. 144r.

C'est le quatorzième ouvrage de cette liste qui nous intéresse. Il est intitulé: كتاب استيضاح . وهو مصباح النفس. Comme nous le verrons à la section E, ce titre est visiblement fautif, déformé par les copistes.

2. *Mention chez Buṭrus de Malīǧ* [5].

Anbā Buṭrus, appelé Sawīrus al-Ǧamīl, qui fut évêque de Malīǧ à la fin du 12e siècle et au début du 13e siècle, est surtout connu pour son *Traité des Hérésies* (en arabe, *Kitāb Bidaʿ aṭ-Ṭawāʾif*

(1) Nous corrigeons ici le texte de HPC, II 2, p. 109/15-16 et de GRAF (*infra*, note suivante), p. 61 en note. Au lieu de: *wa-aǧwibah wa-masāʾil li-Abī l-Bišr Ǧārūd*, il faut lire: *wa-aǧwibat masāʾil...* Nous retrouvons ce titre au No 22 de la liste d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar.

(2) Cf. Georg GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, tome 3 (Rome, 1937), p. 49-77 et p. 345-402. Notre liste se trouve aux pages 60-62, en note. Le texte arabe est à la p. 61, l'introduction aux p. 60-61, et la traduction allemande aux p. 61-62.

(3) En réalité, Graf n'a utilisé que le manuscrit du Musée Copte du Caire, sauf pour le onzième ouvrage, où il signale deux variantes du manuscrit de la Vaticane, qui est d'ailleurs ici meilleur et aurait dû figurer dans le texte même plutôt qu'en note.

(4) Cf. HPC, II 2, p. 109/15 - 110/3.

(5) Sur cet évêque copte de la fin du 12e siècle et du début du 13e siècle, cf. GCAL, II, p. 340-344.

ou encore *Kitāb al–Firaq*), le seul ouvrage analysé très longuement par Abū l–Barakāt Ibn Kabar, dans son *Catalogue des Auteurs* [1].

Il nous a laissé aussi un *Kitāb al–Burhān* (un ouvrage de plus à porter ce nom!) = *Livre de la Démonstration*. On n'en connaît qu'un unique manuscrit, le *Vatican arabe 107* [2], qui doit dater du 15e siècle [3] on peut-être même du 14e siècle [4].

Ce texte comprend 5 traités (*maqālah*). Le premier traité (fol. $52^{v}7$-$62^{r}3'$) traite de l'Union dans le Christ. Il est divisé en quatre chapitres (*bāb*), dont le troisième nous intéresse.

Ce troisième chapitre (du premier traité) est intitulé: *Al–Bāb at–ṯāliṯ: yubayyan fīhi, min kutub al–anbiyā' wa–aqāwīlihim, anna l–ālām lam tadḫul illā 'ālā l–ǧasad al–muta'allim* = « On y montre, d'après les livres des prophètes et leurs sentences, que la Passion (*litt.*: les douleurs) ne s'est exercée que sur le corps passible » (fol. 56^{v}-59^{v}). L'auteur cite un certain nombre d'autorités, pour appuyer son opinion, parmi lesquelles Sévère d'Ašmūnayn. Voici ce texte [5]:

وقال أنبا ساويرس (fol. 59^{r}) أسقف الأشمونين ، في كتاب « مصباح العقل » ، في الباب الخامس منه : « إنّه تراءى [6] لنا ، وظهر في آخر الزمان ، في جسم [7] خلقه من جسم العذراء [8] مريم . وسمعنا [9] خطابه من [10] الجسم [10] الذي اتّحد به » .

---

[1] Cf. Ibn Kabar, chapitre 7; édition, Riedel, p. 655-659 (traduction, p. 688-694); édition Samīr, p. 309-315.

[2] Cf. Étienne Évode Assemani, dans Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, tome 4, 2e partie (Rome, 1831), p. 217-219, où est décrit ce manuscrit.

[3] Selon G. Graf, in GCAL, II, p. 341, § 3.

[4] Selon G. Graf, in GCAL, II, p. 457, N° 6.

[5] *Vatican arabe 107*, fol. $58^{v}1'$-$59^{r}3$. Nous l'avons comparé avec le *Paris arabe 212*, fol. 119^{r}, et avons noté les variantes. Dans l'apparat, P renvoie au manuscrit de Paris, V à celui du Vatican.

[6] PV: ترايا

[7] P : جسد

[8] PV: العدرى

[9] P : فسمعنا

[10] V : *suprascr.*

« Anbā Sāwīrus évêque d'al-Ašmūnayn a dit, dans le livre du *Flambeau de l'Intelligence*, au chapitre cinquième: « Il nous est apparu, et s'est montré à la fin du temps (cf. Gal 4,4), dans un corps qu'il a créé du corps de la Vierge Marie. Et nous avons entendu son discours émanant du corps auquel il s'est uni ».

Ce texte correspond littéralement [1] à celui du *Paris arabe 212*, fol. 119r, correspondant au chapitre 4 versets 17-18 de notre édition à paraître.

Buṭrus de Malīǧ continue: *wa-lahu, fī baqiyyat hāḏā l-qawl, miṯl hāḏā, fī s-sābiʿ min hāḏā l-kitāb nafsihi* (fol. 59r 3-4) « Et Sévère a encore, dans le même traité (*qawl*), d'autres choses semblables, dans le septième [chapitre] du même *Kitāb* ». Un coup d'œil sur la table des matières de l'ouvrage, que nous reproduisons à la section F, permet de se rendre compte que Buṭrus de Malīǧ renvoie ici au chapitre 6 du manuscrit de Paris: « De ce que le Christ a mangé et bu, s'est fatigué, a été crucifié, est mort ».

Ainsi donc, notre ouvrage est connu et cité, à la fin du 12e siècle. Le texte du manuscrit de Paris (daté de 1601) et le fragment reproduit dans le manuscrit du Vatican (du 14e-15e siècle) sont quasi identiques.

On aura noté cependant une différence dans la numérotation des chapitres. Il y a un décalage d'un chapitre entre les deux manuscrits: quand Buṭrus de Malīǧ parle des chapitres 5 et 7, il s'agit en réalité des chapitres 4 et 6 de notre manuscrit. Comment expliquer cela?

Il faut d'abord signaler, comme nous le verrons à la section F, que les chapitres 4, 5 et 6 du *Paris arabe 212* ne sont pas signalés dans l'analyse que donne P. Sbath du *Sbath 1040*. D'autre part, signalons aussi que, dans le manuscrit de Paris (le seul que nous ayons pu examiner), les chapitres ne sont pas numérotés [2].

Trois hypothèses se présentent, qui peuvent expliquer ce décalage:

(1) Ou bien, Buṭrus de Malīǧ connaissait un chapitre de plus que

(1) Les deux seules différences sont minimes: *ǧasad* (P) ou *ǧism* (V); *fa-samiʿnā* (P) ou *wa-samiʿnā* (V).

(2) Ayant examiné le *Sbath 1040*, nous pouvons affirmer: d'une part, que les chapitres 4, 5 et 6 (omis dans le catalogue de P. Sbath) s'y trouvent bel et bien; et d'autre part, que, tout comme dans le *Paris arabe 212*, aucun chapitre n'y est numéroté.

ce qui nous est conservé dans le *Paris arabe 212*, chapitre situé avant le chapitre quatrième du manuscrit de Paris;

(2) Ou bien, les chapitres n'étant pas numérotés (à son époque, comme c'est encore le cas aujourd'hui), Buṭrus s'est trompé en les numérotant.

(3) Ou encore, la *Préface* était considérée par Buṭrus de Maliğ comme étant le chapitre premier, de même que dans d'autres œuvres de Sévère, par exemple le *Commentaire du Credo* (voir plus haut, p. 164-165). Cette dernière hypothèse nous paraît être la plus vraisemblable.

3. *Mention chez Abū l-Barakāt Ibn Kabar, vers 1300* (1).

Cet auteur fameux à divers titres, mort le 10 mai 1324, est l'auteur d'une encyclopédie célèbre intitulée *Miṣbāḥ aẓ-Ẓulmah. Fī Īḍāḥ al-Ḫidmah* (= La Lampe des Ténèbres, pour éclairer la Liturgie), dont les deux premiers chapitres ont paru il y a bientôt un demi-siècle dans la *Patrologia Orientalis* (2).

Au chapitre septième de cette encyclopédie, Abū l-Barakāt Ibn Kabar nous a laissés une liste précieuse de tous les ouvrages arabes chrétiens dont il avait connaissance. C'est la meilleure source bibliographique que nous possédions en ce domaine.

Il a divisé ce chapitre en cinq questions:

(1) Les Pères Orthodoxes, avec 21 auteurs (p. 287-296 de notre édition);
(2) Les Syriens Jacobites, avec 3 auteurs (p. 296-297);
(3) Les Nestoriens, avec 15 auteurs (p. 298-305);
(4) Les Melkites, avec 3 auteurs (p. 305);
(5) Les Coptes Jacobites, avec 24 auteurs (p. 306-326).

Cette liste n'est pas absente d'erreurs d'attribution, tel auteur syrien jacobite ou melkite étant classé parmi les Nestoriens, et vice-versa. Elle n'en est pas moins des plus précieuses.

(1) Sur Abū l-Barakāt Ibn Kabar, cf. GCAL, II, p. 438-445. On complètera par Samīr Ḫalīl, Introduction à l'édition de la *Lampa Tenebrarum*, pars prior (Le Caire, 1971), p. III-X. On y trouvera en particulier aux p. IX-X une bibliographie des études consacrées à cet auteurs (15 titres), qui complète de G. Graf.

(2) Cf. Louis Villecourt, O.S.B., *Livre de la Lampe des Ténèbres et de l'exposition lumineuse du Service de l'Église*, par Abū l-Barakāt connu sous le nom d'Ibn Kabar, in *Patrologia Orientalis*, tome 20, fasc. 4 (Paris, 1928), p. 575-734.

Comme il se doit, Sévère d'Ašmūnayn se trouve dans la cinquième section, en tête de liste, puisque c'est le premier auteur copte connu ayant écrit en arabe.

Déjà en 1677, le dominicain J. M. VANSLEB avait jugé utile de traduire l'essentiel de ce chapitre dans son *Histoire de l'Église d'Alexandrie fondée par S. Marc* (Paris, 1677, p. 331-348). Il a modifié l'ordre des ouvrages mentionnés par IBN KABAR et abrégé certaines sections. Les œuvres de Sévère se trouvent aux pages 331-333. Vansleb a omis par mégarde la 24e œuvre et n'indique donc en tout que 25 ouvrages. Notre traité y occupe la 14e place et est intitulé: « La clair-voyance ». Ce titre traduit l'arabe *al-istibṣār*.

Vu l'importance de ce chapitre septième pour l'histoire de la théologie arabe et pour l'histoire littéraire arabe tout court, il avait fait l'objet d'une édition critique indépendante, accompagnée d'une traduction allemande, en 1902 (1). L'éditeur, Wilhelm RIEDEL, s'est basé sur trois manuscrits:

(1) B = Vatican Borgia arabe 116 (18e siècle) (2);
(2) D = Berlin Diez quarto No 111 (circa 1300) (3);
(3) V = Vatican arabe 623 (16e siècle) (4).

En 1937, Georg Graf, assez peu satisfait de la traduction de Wilhelm Riedel (5), donnait une nouvelle traduction allemande de la partie concernant Sévère, mais sans rééditer le texte arabe (6).

(1) Wilhelm RIEDEL, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischen Sprache von Abū 'l Barakāt. Herausgegeben und übersetzt*, dans les *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Philologisch-historische Klasse, 1902, Heft 5 (Göttingen, 1902), p. 635-706. La liste arabe des œuvres de Sévère se trouve à la p. 654. La traduction allemande aux p. 686-687.

(2) L'ancienne cote, celle mentionnée par Wilhelm RIEDEL, est: *Borgia K III 18 arab.* Sur ce manuscrit, voir Eugène TISSERANT, *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia de la Bibliothèque Vaticane*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, tome 5 (Vatican, 1924), p. 1-34; ici = p. 16.

(3) Cf. Wilhelm AHLWARDT, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, tome 9 (Berlin, 1897), p. 547-552 (No 10184).

(4) Sur ce manuscrit, cf. Etienne Evode ASSEMANI, dans Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, tome 4, 2e partie (Rome, 1831), p. 566.

(5) Cf. GRAF, GCAL, p. 441 § 1, qui dit de cette traduction: « mit vielen Missverständnissen ».

(6) Cf. Georg GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, tome 3 (Rome, 1937), p. 49-77 et p. 345-402. Ici = p. 62 en note.

Enfin, en 1971, nous avons personnellement publié ce texte arabe, dans une édition *non critique* (1). Nous nous sommes basés sur deux manuscrits:

(1) Paris Arabe 207 (copié en 1363-1369) (2);
(2) Manuscrit personnel de l'éditeur (3).

Dans cette liste, Abü l-Bakarāt Ibn Kabar mentionne 26 ouvrages attribués à Sévère d'Ašmūnayn. Les 20 premiers titres de cette liste correspondent aux 20 titres mentionnés par Michel de Tannīs. Cependant l'ordre est quelque peu modifié (4), et les titres sont généralement plus complets et parfois légèrement expliqués. Les 21e et 22e titres correspondent à ce qui est dit dans la préface de la liste de Michel de Tannīs. Les quatre derniers titres d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar n'ont pas d'équivalent chez Michel de Tannīs.

Le quatorzième ouvrage de cette liste et intitulé: *fī l-istibṣār, wa-huwa miṣbāḥ al-ʿaql.*

E. Titre de l'ouvrage

Il peut paraître étrange de consacrer une section à la considération du titre de notre traité. Quiconque cependant a fréquen-

(1) Cf. *Miṣbāḥ aẓ-Ẓulmah. fī Īḍāḥ al-Ḫidmah, li-l-qiss Šams ar-Ri'āsah Abū* (sic!) *l-Barakāt, al-maʿrūf b-Ibn Kabar*, tome 1 (Le Caire, Librairie al-Kārūz, 1971). Le titre latin de la couverture est: Abū l-Barakāt Ībn Kabar, *Lampa Tenebrarum*, pars prior. Le chapitre 7 se trouve aux pages 287-326. La liste des œuvres de Sévère = p. 306-307. Elle a été éditée et annotée par Samīr Ḫalīl, S.J. Bien que l'édition ne soit pas critique (pour des motifs hélas commerciaux!), nous nous référons habituellement à cette édition, à cause de sa commodité comme aussi à cause de ses notes, notamment pour ce chapitre septième.

(2) Sur ce manuscrit, cf. Troupeau, *Catalogue*, p. 171-172.

(3) Ce manuscrit est assez récent (XIXe-XXe siècle). La première page en a été reproduite en tête de notre édition du Caire de 1971.

(4) Les numéros 11-12 de Michel de Tannīs ont été reportés après le numéro 3, chez Abū l-Barakāt Ibn Kabar. Nous obtenons le tableau suivant, dans lequel MT signifie Michel de Tannīs, et MZ signifie *Miṣbāḥ aẓ-Ẓulmah*:

MT		=	MZ	
MT	1- 3	=	MZ	1- 3
MT	4-10	=	MZ	6-12
MT	11-12	=	MZ	4- 5
MT	13-20	=	MZ	13-20
MT	Préambule	=	MZ	21-22

té Sévère Ibn al-Muqaffaʿ sait quelle confusion règne dans les titres. Nous y avons déjà fait allusion à la section B 6 (*supra*, p. 167-168), à propos du florilège christologique intitulé par P. Maiberger « la Perle Précieuse » (*ad-Durr aṯ-ṯamīn*).

Or, dans notre Traité, le titre varie aussi d'un manuscrit à l'autre, ou suivant les auteurs. Comme il s'agit d'un texte encore inédit, et donc d'un usage à établir, il est bon d'être fixé exactement là-dessus.

1. *Inventaires des titres rencontrés.*

Voici tout d'abord l'inventaire des divers titres par lesquels notre ouvrage est désigné dans les différents ouvrages ou manuscrits, classés par ordre chronologique. Il aurait fallu ajouter encore le manuscrit d'Alep ayant appartenu à feu Yūḥannā Balīṭ, mais nous ne possédions aucune indication sûre là-dessus.

Sur les six titres que nous mentionnons, nous n'avons contrôlé personnellement que quatre. Les deux autres (le deuxième et le sixième) sont donnés ici sous toutes réserves, comme ils ont été signalés par Georg Graf et Paul Sbath.

1. Michel de Tannīs: كتاب استيضاح (sic) ، وهو مصباح النفس
2. Pierre de Malīǧ: كتاب مصباح العقل
3. Abū l-Barakāt Ibn Kabar: في الاستبصار ، وهو مصباح العقل
4. *Paris Arabe 212*, Fol. 113r (titre): كتاب مصباح العقل ، وهو كتاب الاستبصار في جُمَل مذاهب النصارى
5. *Paris Arabe 212*, Fol. 128v (colophon): كتاب مصباح العقل
6. *Sbath 1040*, 8e: كتاب استبصار العقل ومصباحه

2. *Remarques préliminaires sur certains témoins.*

Afin de pouvoir comparer entre eux ces divers titres, il nous faut faire deux remarques préliminaires concernant la valeur respective de nos témoins. La première concerne P. Sbath, la seconde Michel de Tannīs.

a) *Le témoignage de Paul Sbath.*

On peut difficilement se fier à Paul Sbath pour ce qui est de la fidélité à la lettre du manuscrit. Lui-même ne prétendait pas à cela. Ayant à préparer l'édition critique de deux textes qu'il avait autrefois publiés, nous avons pu nous rendre compte des libertés qu'il prenait par rapport à l'original, rendant parfois le texte *ad sensum* et non pas *ad litteram*.

Ainsi en est-il du *Traité sur la Providence Divine* du melkite ʿAbdallāh Ibn al-Faḍl al-Anṭākī (1). P. Sbath l'a publié en 1929, d'après deux manuscrits de sa collection (2). Un des deux manuscrits (le *Sbath 43*), se trouve actuellement à la Vaticane, où nous avons pu l'examiner attentivement. Souvent le texte édité diffère du manuscrit, sans que ces différences soient signalées au lecteur.

Ceci est encore plus net pour le *Traité sur l'Existence de Dieu, l'Unité et la Trinité* d'Elie de Nisibe (3). P. Sbath l'a également publié dans le même ouvrage, d'après deux manuscrits de sa collection, qui se trouvent actuellement à Alep (4). N'ayant pu examiner ces deux manuscrits, nous avons comparé le texte édité avec deux autres manuscrits. Les remaniements sont très considérables. A moins que les deux manuscrits utilisés par lui ne soient très fautifs, ces remaniements doivent être attribués à Sbath lui-même.

b) *Le témoignage de Michel de Tannīs*

On peut aussi difficilement se fier à la liste de Michel de Tannīs.

(1) Ce traité est intitulé en arabe: *Maqālah taštamil ʿalā maʿānin nāfiʿah li-n-nafs*. Il est mentionné dans GCAL, II, p. 62, N° 18.

(2) Cf. Paul Sbath, *Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe siècle* (Le Caire, 1929), p. 131-148. Le texte y est publié d'après le *Sbath 43* (A.D. 1766) et le *Sbath* 1569 (A.D. 1452). Ce dernier manuscrit semble aujourd'hui perdu (renseignement fourni par les héritiers de P. Sbath).

(3) C'est la *Risālah fī ḥadaṯ* (Sbath « corrige » systématiquement en *ḥudūṯ*) *al-ʿālam, wa-waḥdāniyyat al-Ḫāliq, wa-taṯlīṯ al-aqānīm*. Elle est mentionnée dans GCAL, II, p. 182-183, N° 4.

(4) Cf. Paul Sbath (*supra*, p. 180, note 2), p. 75-103. Le texte y est publié d'après le *Sbath 1024* et le *Sbath 1536*. Nous avons établi ce texte d'après trois manuscrits: *Vatican syriaque 204* (*karšūnī* daté de 1591), fol. 1r-25v; *Londres, British Library, Oriental 2317* (A.D. 1706), fol. 39v-83r; et *Alep, Archevêché Maronite 258* (18e siècle), fol. 64r-86v. Ce dernier manuscrit est inconnu de G. Graf; nous l'avons folioté nous-même au mois de février 1974. — A la page 76/1 de son édition, Sbath saute plus d'une page. Puis, à la page 76/3, il saute encore environ deux pages.

Telle qu'elle nous a été transmise, elle est visiblement chargée d'erreurs. En voici quelques exemples (1).

(1) Nous avions déjà signalé (*supra*, p. 173 note 1) l'erreur contenue dans le préambule. Au lieu de *aǧwibah wa-masā'il* (= des réponses et des questions), il faut lire *aǧwibat masā'il* (= des réponses aux questions) (2).

(2) Le quatrième titre est *aš-šarḥ wa-t-tafṣīl* (= l'explication détaillée), et non pas *aš-šarh at-tafṣīl* (qui n'a pas de sens) (3).

(3) Le onzième titre doit se lire: *Kitāb al-balīġ*, comme chez Ibn Kabar, et non pas *Kitāb at-tablīġ* (4). C'est d'ailleurs ce qu'on trouve dans le *Vatican arabe 620*. Pourtant, YŪḤANNĀ IBN SĀWĪRŪS (5) (fin du 13e siècle) cite cet ouvrage dans son *Livre de la Science et de l'Action* (*kitāb al-'ilm wa-l-'amal*) sous le titre de *Kitāb at-tablīġ* (6).

(4) Le treizième titre est incompréhensible. On lit, en effet: *Kitāb fī ma'nā aṭfāl al-mu'minīn wa-l-kuffār, wa-kayfa taqūm an-nafsayn* (sic) (7). Nous proposons de corriger *ma'nā* en *maṣīr*. Le sens est alors: « Livre sur le sort des enfants des croyants et des incroyants, et comment ressuscitent les deux âmes ». Tel est d'ailleurs le sens du titre chez Ibn Kabar: *Risālah fī ḥāl al-aṭfāl min al-mu'minīn wa-l-kāfirīn, wa-kayfa taqūm an-nafs fī l-ḥukm* =

(1) Ce texte a d'abord été publié par G. Graf (cf. p. 173, note 2), puis par la Société d'Archéologie Copte du Caire (cf. p. 173, note 4).

(2) Les deux éditions écrivent: *siwā mayāmir wa-tafāsīr wa-aǧwibah wa-masā'il li-Abī l-Bišr Ibn Ǧārūd al-kātib al-Miṣrī*. O.H.E. BURMESTER traduit ainsi (HPC, II 2, p. 164/16-18): « besides homilies, commentaires, and answers, and questions by Abî l-Bišr ibn Ǧârûd, the Egyptian writer » (N.B.: *Miṣrī* serait mieux rendu par « cairote »; la *nisbah* renvoie normalement à une *ville* plutôt qu'à un *pays*; et il s'agit ici de la ville de *Miṣr*, le Vieux-Caire).

(3) C'est probablement une simple erreur typographique de l'édition de Graf. En tout cas, cette erreur n'est pas reproduite dans l'édition du Caire.

(4) Cette erreur se trouve dans les deux éditions. Seul Graf signale la variante du *Vatican arabe 620*, sans l'adopter cependant. Burmester traduit: « Book of Announcement » (HPC, II 2, p. 164/25).

(5) Sur cet auteur, cf. GCAL II, p. 436-437.

(6) Cette citation du *Kitāb at-Tablīġ* se trouve dans le *Vatican arabe 117* (A.D. 1323), au folio 212r. Nous n'avons pu contrôler le texte sur les autres manuscrits du *Kitāb al-'Ilm wa-l-'Amal*, mais ce manuscrit est le plus ancien.

(7) Cf. HPC, II 2, p. 109/20-21.

« Epître sur l'état des enfants des croyants et des incroyants, et comment ressuscite leur âme pour le Jugement » [1].

(5) Pour le quatorzième titre, celui du Traité que nous étudions ici, nous verrons qu'il contient deux erreurs.

(6) Le seizième titre doit être lu *al-Intiṣār* (comme chez Ibn Kabar, au N° 16), et non pas *al-istibṣār* comme on a dans les deux éditions. C'est ainsi d'ailleurs que Sévère lui-même cite cet ouvrage dans son *Epître à Abū l-Yumn Quzmān Ibn Mīnā*, épître encore inédite [2].

3. *Comparaison des titres.*

Ces deux mises en garde étant faites, on peut passer à la comparaison des titres.

(a) Notons tout d'abord que, si le titre n'est composé dans deux cas (N° 2 et 5) que d'un seul élément, dans les quatre autres cas il comprend deux éléments. A trois reprises (N°s 1, 3 et 4), ces deux éléments sont reliés entre eux par l'expression *wa-huwa* = *à savoir*. Ceci pour la *structure* du titre.

(b) Si l'on étudie maintenant les termes mêmes qui composent ce titre, on constate que le terme *miṣbāḥ* se retouve dans les six titres. De plus, il est toujours déterminé par un complément de nom: quatre fois (Nos 2, 3, 4 et 5) ce complément est *al-ʿaql*, une fois c'est un pronom remplaçant *al-ʿaql* (N° 6 = Sbath), et une fois c'est *an-nafs* (Nos 1 = Michel de Tannīs). Compte-tenu des deux remarques préliminaires, nous pouvons affirmer que l'original portait *Miṣbāḥ al-ʿaql*.

(1) Il s'agit probablement du problème des enfants nés de parents chrétiens, mais qui sont morts sans avoir été baptisés. Sévère étudie la question de savoir s'il faut les considérer comme les enfants nés de parents non-chrétiens.

(2) Cette épître est mentionnée dans GCAL, II, p. 315, N° 8. Nous l'avons entièrement retranscrite et préparée pour l'édition. Par trois fois, Sévère se réfère dans cette épître au *Kitāb al-Intiṣār*, bien que la troisième fois il ne mentionne pas le titre de l'ouvrage. Cf. manuscrit d'*Alep Sbath 1130* (A.D. 1231), fol. 87 recto, 89 recto et 90 verso. Il est intéressant de noter que, dans les trois cas, il renvoie à cet ouvrage comme à un livre qu'*il composera bientôt*, et dans lequel il développera à loisir ce qui concerne les Nestoriens. Cette remarque, jointe à d'autres du même genre, pourra servir à établir la chronologie des œuvres de Sévère.



Du coup, nous avons aussi un élément complet, le seul qu'on retrouve chez Pierre de Malīǧ et dans le colophon du *Paris Arabe 212*.

(c) Quant au deuxième élément, nous avons dit qu'on ne le rencontre que quatre fois. Or, dans trois cas nous avons *istibṣār* (N°s 3, 4, et 6), et dans un seul cas *istīḍāḥ* (N^e^ 1 = Michel de Tannīs). La loi du nombre d'abord, comme aussi notre seconde remarque préliminaire, nous font opter pour *istibṣār*.

Les deux mots se ressemblent d'ailleurs graphiquement beaucoup. Mais on comprend mieux que les copistes aient changé *istibṣār* (peu courant) en *istīḍāḥ*, alors que le contraire s'explique mal. De plus, dans la liste de Michel de Tannīs, le N° 16 porte déjà un *istibṣār*, mis par erreur pour *intiṣār*; on comprend encore mieux que les copistes aient hésité à écrire deux fois *Kitāb al-istibṣār*.

La finale du 4e titre, *fī ǧumal madāhib an-naṣārā*, ne se trouve que dans le titre du *Paris Arabe 212*. En réalité, ce n'est pas un titre, mais l'explicitation du titre. Elle correspond bien au contenu du traité, comme aussi au titre français indiqué par Paul SBATH dans son *Fihris*: « Les Croyances chrétiennes » [1].

4. *Conclusion: Kitāb Miṣbāḥ al-'Aql.*

En conclusion, nous dirons que le titre est composé de deux éléments: *Miṣbāḥ al-'aql* et *al-Istibṣār*, reliés par *wa-huwa*. L'un est pour ainsi dire le titre, l'autre le sous-titre. Mais lequel des deux éléments est le titre principal?

Les documents nous fournissent la réponse. Par deux fois, le titre ne comprend qu'un des deux éléments: chez Pierre de Malīǧ et dans le colophon du *Paris Arabe 212*. Or, dans ces deux cas, le seul titre fourni est le même, à savoir: *Kitāb Miṣbāḥ al-'Aql*. Le *Kitāb al-Istibṣār* n'est que le sous-titre.

Nous trouvons des allusions à ce sous-titre dans la Préface de Sévère, dans la section 9 à 14 où il indique le motif qui l'a poussé à rédiger son ouvrage. On lit, en effet, dans *Préface 14*: *li-yatadakkar bi-hi l-ǧāhil, wa-yastabṣir bi-hi l-'ālim*. Et dans *Préface 10*, on lit: ...*kitāban fī-hi waṣf madāhib an-naṣārā*. En combinant

[1] Cf. Paul SBATH, *Al-Fihris* (*Catalogue des Manuscrits Arabes*), I, (Le Caire, 1938), p. 21, N° 119.

ces deux éléments, on peut presque reconstituer le sous-titre développé du *Paris Arabe 212*: *al-Istibṣār fī ǧumal maḏāhib an-naṣārā.*

Ajoutons pour terminer qu'on peut aussi ne citer que ce que nous avons appelé le sous-titre: *Kitāb al-Istibṣār*. Ceci est en général laissé à la liberté des auteurs.

F. Contenu de l'ouvrage

Notre Traité se compose d'une préface assez longue (qui constitue à elle seule un peu plus de 10% de l'ensemble de l'œuvre), ainsi que 18 chapitres, qui ne sont d'ailleurs pas numérotés.

Notre intention dans cet article est uniquement de donner au lecteur un avant-goût de ce texte. En attendant donc l'édition prochaine, nous reproduison à la section K le texte de la préface, ainsi que sa traduction. Cependant, pour permettre au lecteur de se faire une petite idée de l'ensemble de l'ouvrage, nous reproduisons ici les titres de ces chapitres, avec la référence exacte [1] au *Paris arabe 212* (A.D. 1601), et leur traduction [2].

1. Fol. 114ᵛ 9 – 117ʳ 3: قولنا في البارىء (تبارك اسمه !)
   Du Créateur (béni soit son Nom!)
2. Fol. 117ʳ 3 – 117ᵛ 16: قولنا في الأقانيم
   Des Hypostases.
3. Fol. 117ᵛ 16 – 118ᵛ 2: قولنا في المسيح
   Du Christ.
4. Fol. 118ᵛ 3 – 119ᵛ 7: قولنا في التجسّد
   De l'Incarnation.
5. Fol. 119ᵛ 8 – 120ʳ 9: قولنا في الأنبياء والرسل
   Des Prophètes et des Apôtres.

(1) Nous indiquons le folio, puis la face de ce folio (recto ou verso), et enfin la ligne. Ainsi: Fol. 114ᵛ9 = Folio 114 verso, ligne 9.

(2) Tous les chapitres commencent par *qawlunā*. Pour alléger la traduction, nous n'avons pas traduit ce terme. Il aurait fallu dire, à chaque fois: « Notre opinion au sujet de... ». Nous nous sommes contenté de dire: « De ... ».

6. Fol. 120^{r} 10 – 122^{r} 17: De ce que le Christ a mangé et bu, s'est fatigué, a été crucifié, est mort.
   قولنا في أكل المسيح وشربه ، وتعبه وصلبه وموته

7. Fol. 122^{v} 1 – 123^{r} 9: De la Résurrection.
   قولنا في القيامة

8. Fol. 123^{r} 9 – 123^{v} 10: Des Lois de la Religion.
   قولنا في شرائع الدين

9. Fol. 123^{v} 10 – 124^{v} 7: De la Prière.
   قولنا في الصلاة

10. Fol. 124^{v} 7 – 125^{r} 15: Du Jeûne.
    قولنا في الصيام

11. Fol. 125^{v} 13 – 126^{r} 10: Des jours fériés.
    قولنا في بطالة الأيّام

12. Fol. 125^{v} 13 – 126^{r} 10: De l'Aumône.
    قولنا في الصدقة

13. Fol. 126^{r} 10 – 126^{v} 7: Des Aliments [interdits].
    قولنا في المأكولات

14. Fol. 126^{v} 7 – 127^{r} 6: Des Prescriptions et Jugements.
    قولنا في الحدود والأحكام

15. Fol. 127^{r} 6 – 128^{r} 7: Du Mariage.
    قولنا في التزويج

16. Fol. 128^{r} 7 – 128^{v} 2: Du Divorce.
    قولنا في الطلاق

17. Fol. 128^{v} 2-15: Des Esclaves.
    قولنا في المماليك

Nous retrouvons ce même contenu, à quelques différences près, dans le *Sbath 1040*. Voici ce qu'écrit Paul Sbath: « Cet ouvrage traite des sujets suivants:

الله . ثمّ الأقانيم . فالمسيح . فالقيامة والحشر . فشرائع الدين . فالصلاة .

فالصيام . فبطالة الأيّام . فالصدقة . فالمأكولات . فالحدود . فالترويج .
فالطلاق . فالماليك . فمواريث الأمم (1).

On aura noté l'identité quasi littérale des titres. Cependant, les chapitres 4, 5 et 6 manquent (peut-être par simple distraction du P. Paul Sbath) [2]. D'autre part, nous trouvons dans ce manuscrit un 18e chapitre à la fin, intitulé *Mawārīṯ al-Umam* = les héritages des nations (!), dont nous reproduisons la finale à la section J 3. De toute évidence ce chapitre est de Sévère, comme nous le verrons.

G. Authenticité du traité

Bien que l'attribution de ce traité à Sawīrus Ibn al-Muqaffa' ne soit pas contestée, il n'est pas superflu d'en établir succintement l'authenticité. Cela permettra de regrouper ici les données que nous possédons sur cet ouvrage et fera apparaître (cf. section H) un aspect peu étudié de la méthode de travail de Sévère.

1. *Arguments de critique externe.*

(a) D'une part, les trois manuscrits qui nous ont transmis ce texte l'attribuent tous les trois à Sévère. En outre, les deux seuls manuscrits qui nous sont décrits (*Paris arabe 212* et *Sbath 1040*) ne sont pas dépendants l'un de l'autre, ni ne dérivent d'un archétype commun. Cela est évident, tant par leur situation dans leurs recueils respectifs, que par le texte même qu'ils transmettent, comme nous le verrons à la section J, p. 198-201.

(b) D'autre part, les deux auteurs coptes médiévaux qui nous fournissent une liste des ouvrages de Sévère (Michel de Tannīs et Abū l-Barakāt Ibn Kabar) attribuent à cet auteur un ouvrage intitulé *Miṣbāḥ al-'Aql* (cf. *supra*, section D 1 et D 3). Il est vrai qu'ils n'indiquent que le titre de l'ouvrage, ne nous disant rien du contenu.

(c) Tout cela donne une certaine probabilité en faveur de l'attribution de notre ouvrage à Sévère d'Ašmūnayn. Cette proba-

[1] Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, II (Le Caire, 1928), p. 153, N° 1040, 8°. Nous avons ajouté la ponctuation dans le texte arabe, pour rendre la comparaison avec le manuscrit de Paris, plus aisée.

[2] Effectivement. Voir *supra*, p. 175, note 2.

bilité devient une certitude morale, quand on se réfère à BUṬRUS DE MALĪǦ. En effet, comme nous l'avons vu à la section D 2, cet auteur de la fin du 12e siècle cite un passage de notre traité en l'intitulant *Kitāb Miṣbāḥ al-'Aql* et en l'attribuant nommément à Sévère.

2. Petits arguments de critique interne.

Nous nous contenterons ici de donner effectivement quelques « petits » arguments, réservant à la section H l'argument de poids.

a) *Le style.*

Dans l'état actuel de nos connaissances sur Sévère, cet argument est très délicat à manier. En effet, peu de textes ont été édité et bien moins encore l'ont été vraiment critiquement. C'est donc plutôt des « impressions » générales que nous pourrons donner, reconnaissant entièrement leur relativité.

Le style rappelle bien, à notre avis, celui de Sévère (1). Il est simple et sans recherche aucune. Même dans la préface, où l'on aurait pu s'attendre à trouver de la prose rimée, l'auteur en a fait un usage très discret (2). Et pourtant, ce n'est pas par ignorance, puisque son métier était précisément d'être écrivain (*kātib*) et

(1) MAIBERGER (*supra*, p. 167, note 3) étudie un peu le style de Sévère, aux pages 45-56: Die Sprachliche Gestalt des Textes. Nous ferons quelques réserves à une telle étude. En effet, la plupart des phénomènes rapportés (orthographe, morphologie et syntaxe) sont significatifs de la langue des copistes, plutôt que de la langue de l'auteur. En revanche, ce qui est dit du style proprement dit (p. 55, et plus loin p. 62-63) nous paraît plus symptomatique de la langue de Sévère.

(2) Nous n'avons relevé dans sa *Préface* que trois passages en *saǧ'* (sans parler de phrases telles que celle du N° 35). Les voici:

(a) *'Aṣamak Allāh min az-zalal,*
wa-a'āḏak min al-ḫaṭal,
wa-waffaqak li-ṣāliḥ al-qawl wa-l-'amal (8).

(b) *Ar-Rusul al-aḫbār,*
wa-l-ābā' al-abrār,
wa-n-nuǧabā' al-aṭhār (28).

(c) *Li'anna l-'umr qaṣīr,*
wa-z-zamān yasīr.
Wa-l-maniyyah qarībah,
wa-l-'uqūbah alā t-tafrīṭ 'aẓīmah (39).

qu'on nous affirme qu'il excellait dans le maniement de la langue arabe [1].

Autre marque de son style: l'adresse de son traité. Comme dans d'autres de ses ouvrages, Sévère rédige son traité en réponse à une question d'un *correspondant non indiqué*. Mais en même temps, cela n'est pas un genre littéraire; car il nous donne suffisamment de détails qui nous font penser que ce correspondant est bien réel [2]. Cette marque de style n'a pas été notée par les éditeurs, et pourtant elle semble assez typique de notre auteur.

b) *Les sujets traités.*

Le contenu de notre Traité et la manière d'aborder les divers sujets sont assez caractéristiques de Sévère d'Ašmūnayn.

En vue d'exposer la Foi chrétienne à son correspondant anonyme, il commence par développer un court traité de théologie dogmatique (chapitres 1-7), où le Christ tient la place essentielle (chapitres 3-7), et il le fait dans un style accessible aux fidèles. Puis il consacre dix chapitres (onze même, si l'on tient compte du dernier chapitre du *Sbath 1040*) à la théologie morale (les chapitres 8-17 ou 18) [3].

Une comparaison avec les douze chapitres du *Livre de l'Exposition* (*Kitāb al-Īḍāḥ*) [4], comme avec les quinze chapitres du *Bref exposé de la Foi* (*Kitāb al-Bayān al-Muḫtaṣar fī l-Īmān*) [5], met en lumière bien des points communs. Et tout d'abord, la structure des trois ouvrages. Dans les trois cas, nous partons des questions de théologie dogmatique (Dieu, Trinité, Incarnation), pour aboutir à des considérations plus pratiques sur la prière ou le jeûne.

On relèvera en particulier un thème qui nous semble être une constante de la pensée de Sévère, et sur lequel il revient souvent: l'importance du dimanche. Or ce sujet est traité au chapitre onze de notre ouvrage.

(1) Voir plus haut, p. 153, note 2.
(2) Voir sa *Préface*, N° 9-51.
(3) Voir l'index des chapitres, reproduit à la section F p. 184-185.
(4) Il s'agit de l'ouvrage mentionné p. 165, note 2. Voir l'analyse qu'en donne GCAL, II, p. 309-310.
(5) On trouvera une analyse de cet ouvrage dans GCAL, II, p. 312. L'index des 15 chapitres est mentionné dans SBATH (cf. p. 186, note 1), II, p. 152-153, à propos du N° 1040, 7°.

Tout ceci, nous en convenons, n'est pas décisif. En revanche, ce qui l'est incontestablement, ce sont les références que fait l'auteur de notre Traité à d'autres ouvrages qu'il a composés, et qui se trouvent être des ouvrages de ... Sévère d'Ašmūnayn. Il nous faut maintenant examiner ce point.

H. Les auto-citations de Sévère

Comme tout auteur qui se respecte (!), Sévère a l'habitude de se citer dans ses ouvrages.

Ceci s'explique d'abord par le fait que chacun connaît mieux ses propres œuvres que celles d'autrui.

Mais ceci s'impose en outre dans le cas de Sévère. En effet, il est le premier auteur copte à écrire en langue arabe. Par ailleurs, nous l'avons vu [1], ses lecteurs sont ignorants de la langue copte. Dans la mesure où il veut inviter ses lecteurs à approfondir une question, il est bien acculé à se citer!

C'est ce qui nous vaut, pour le plus grand bonheur de l'historien, tant d'auto-citations chez Sévère. Quiconque a lu quelque ouvrage de cet auteur n'a pas manqué d'être frappé par ce phénomène. Parfois, comme nous l'avons vu plus haut [2] pour le *Kitāb al-Intiṣār*, il annonce un livre à paraître. Une manière comme une autre de faire un peu de « propagande »!

A ces motifs généraux, s'ajoute ici un autre motif. Le correspondant de Sévère lui avait dit n'avoir pas trouvé un exposé « clair et bref » de la Foi (*Préface*, N° 10), mais plutôt des exposés « verbeux » (*Préface*, N° 12). En conséquence, Sévère explique le style de cet ouvrage: « Nous avons déployé tout notre effort pour exposer cela, *avec concision et clarté*. Et nous avons laissé de côté la discussion de chaque idée prise une à une, et la réfutation des Adversaires, *nous réservant de le faire dans les ouvrages plus appropiés* » (*Préface*, N° 49-51). A plusieurs reprises, Sévère rappellera dans son ouvrage ce principe de rédaction [3].

[1] Cf. p. 160, note 2.
[2] Cf. p. 182, note 2.
[3] Cf. *Miṣbāḥ al-ʿAql* 2,10 (*infra*, section H 3, p. 193) et 13,8 (*infra*, section H 6, p. 196).

Dans le *Miṣbāḥ al-ʿAql,* nous avons relevé *dix allusions* à d'autres ouvrages composés par Sévère. La première est celle que nous venons de citer. Une autre citation (chapitre 3, verset 18) est trop générale pour être utile. Les huit dernières citations renvoient à sept ouvrages différents. Nous les mentionnons ci-après, en en rapportant le contexte qui souvent jette une lumière sur ces ouvrages. Cela sera particulièrement utile pour ces œuvres que ne nous ont pas encore livrées les manuscrits.

1. *Livre de l'exposition de l'Union* (*Kitāb Īḍāḥ al-Ittiḥād*).

Nous trouvons deux renvois à cet ouvrage.

(a) Premier texte: chapitre 4, versets 23-24:

٢٣ وأمَّا لِمَ تجسَّد ، وكيف تجسَّد القديم بالمُحْدَث ، فقد شرحتُه شرحاً بيِّناً ، وأوضحتُه إيضاحاً مستقصياً (1) ، في كتابي(2) في(3) « إيضاح الاتحاد » . ٢٤ ولم أَدَعْ لطاعنٍ من سائر أهل المذاهب مطعناً ، إلاَّ فسختُه (4) وأريت (5) فسادَه . فإن أردتَه ، فاطلُبْه من هناك .

Traduction: « **23** Quant à [savoir] pourquoi il s'est incarné, et comment l'Eternel (*qadīm*) s'est incarné dans le temporel (*muḥdaṯ*) (6), je l'ai exposé clairement et l'ai développé longuement, dans mon *Livre de l'Exposition de l'Union.* **24** Et je n'ai pas laissé à quelqu'un des Adversaires (*ṭāʿin*), à quelque secte qu'il appartinsse, une attaque, sans l'avoir réduite à néant et en avoir montré l'ineptie (*fasād*). Si donc tu t'y intéresses, va donc consulter cet ouvrage ».

b) Deuxième texte: chapitre 6, versets 2-4:

٢ ولأنَّه ، لمَّا تجسَّد ، كان تجسُّدُه تجسُّدَ ذى نفس وعقل ، كاملاً

(1) Ms. مستقضى.
(2) Ms. كتاب.
(2) Ms. *om.*
(4) Ms. فسحته.
(5) Ms. و رايت.
(6) On notera l'emploi par Sévère des termes philosophiques *qadīm*/*muḥdaṯ*. L'équivalent, dans le registre religieux, serait: *ḫāliq* / *maḫlūq* (créateur / créé).

تامّاً . ٣ أىْ إنّه أخذ إنساناً كاملاً ، من غير (1) تغيُّر الذات ، فجعله له هيكلاً ومحلاً وحجاباً . ٤ على أنّه اتحد اتحاداً تركيبيّاً (2) ، كما بيّنتُ (3) في « كتابي في إيضاح الاتحاد » .

Traduction: « 2 En effet, quand il s'est incarné, son Incarnation était celle d'un [être] doué d'une âme et d'un esprit, [d'un être] parfait et achevé. 3 C'est-à-dire qu'il a pris un humain parfait sans changer d'essence (4), et il en a fait un sanctuaire et un réceptacle et un voile (5). 4 Mais cependant, il s'est uni à lui d'une union de composition, comme je l'ai établi (6) dans mon *Livre sur l'Exposition de l'Union* ».

Cet ouvrage est bien connu. Il est mentionné dans la liste de Michel de Tannīs, comme dans celle d'Ibn Kabar, au numéro 20 (7). C'est le fameux ouvrage mentionné plus haut (8). Comme on pouvait s'y attendre, il est mentionné ici dans les deux chapitres qui traitent de l'Incarnation (ch. 4 et 6).

2. *Livre de l'Unicité de Dieu* (*Kitāb at-Tawḥīd*).

Au chapitre premier, qui traite de Dieu créateur, nous trouvons une allusion à un *Kitāb at-Tawḥīd*. Le texte arabe du *Miṣbāḥ al-'Aql* ne permet pas de savoir si cet ouvrage était déjà composé, ou pas encore.

De plus, dans l'état actuel de nos connaissance, nous ne savons quel est cet ouvrage. Peutêtre est-ce le premier des douze « livres » ou chapitres publiés ensemble sous le titre de *Kitāb ad-Durr at-*

(1) Ms. *om*.

(2) تركيبا.

(3) تبت.

(4) Nous ne sommes pas sûr d'avoir bien compris l'expression *min taġayyur ad-dāt*.

(5) On remarquera le parallèle avec la *Préface*, N° 6. Sur la traduction possible de *ḥiǧāb* par *iconostase*, voir plus loin p. 202, note 2.

(6) Le texte du manuscrit porte *tabuta*. Dans ce cas, il faut traduire « *comme cela est établi* ».

(7) Le titre de Michel de Tannīs est: *Kitāb Īḍāḥ al-Ittiḥād*. Celui d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar est: *Īḍāḥ al-Ittiḥād, wa-l-Qawl 'alā Taǧassud ar-Rabb* (*lahu l-Maǧd*!).

(8) Cf. les deux éditions signalées plus haut (p. 165, note 2; p. 166, note 1).

Tamīn (Le Caire, 1925 et 1971). Ce premier livre y est en effet intitulé: *Kitāb Īḍāḥ Tatlīt Aqānīm Allāh wa-Tawḥīdihā*. Si on se réfère à l'édition, ce doit être un autre ouvrage, car on n'y trouve pas les allusions philosophiques à Hermès, Platon, Pythagore et Ammonius qui sont signalées dans le *Miṣbāḥ al-'Aql*. Mais nous avons dit combien cette édition nous paraît suspecte (1).

Cependant, si nous ne savons pas quel est cet ouvrage, il était bien connu des médiévaux. Michel de Tannīs comme Abū l-Barakāt Ibn Kabar le mentionnent tous deux en tête de liste.

Texte: chapitre 1, versets 35-37:

٣٥ وهذه الأسماء ، أعني « الأب » و « الابن » و « الروح القدس » ، ممّا قد استعمله الأوائل ، وقالوا بهـا (2) ، ودانوا بصحّتهـا (3) . ٣٦ أعني قدماء الفلاسفة . منهم : هرمس ، وأفلاطون ، وفيثاغورس ، وأمّونيوس (4) ، ونظائرهم . ٣٧ وتوالت بهـا (5) الكتب العتيقة . وأنا أذكر أقاويلهم في « كتاب التوحيد » .

Traduction: « **35** Ces noms (je veux dire « Père » « Fils » et « Esprit Saint ») ont été utilisés par les Anciens (*al-awā'il*), qui en ont parlé et ont jugé qu'ils étaient valables. **36** [Par Anciens], je veux dire les anciens Philosophes. Par exemple Hermès, Platon, Pythagore, Ammonios et leurs semblables. **37** Les livres d'autrefois nous ont rapporté cela. Quant à moi, je mentionne leurs dires dans le *Livre de l'Unicité* ».

3. *Réfutation des Juifs et des Mu'tazilites.*

Au chapitre second, parlant des Hypostases (*al-aqānīm*), Sévère souligne que le Logos (*an-nuṭq*) est « essentiel et substantiel»

(1) La comparaison que nous avons faite entre le texte du *Vatican arabe 115* (A.D. 1260), fol. 190r-191v d'une part, et le chapitre huitième de l'édition d'autre part (notamment p. 222/3 - 234/7 de la première édition), montre une différence énorme, qui ne permettrait certainement pas de collationner ensemble ces deux textes. Nous y avons fait allusion à p. 165-166, note 6, ch. 8.

(2) Ms. به.

(3) Ms. بصحته.

(4) Ms. واوميونس.

(5) Ms. به.

(*dātī ğawharī*) (ch. 2, versets 6 et 9). Il ajoute alors, à l'intention des *adversarii*:

Texte: chapitre 2, versets 8-10:

٨ فَمَن أنكر ثباتَ هذه الصفات ، وقيامَها ، وأزليّتَها ؛ فقد أنكر ما اعترف به ، وجحد (fol. 117v) ما أقرّ(1) بوجوده . ٩ كاليهود والمعتزلة ، الذين يجعلون صفات البارئ أسماءً خاليةً من المعانى .
١٠ ولأنّا قد قلنا إنّ(2) غرضَنا(3) هاهنا الاختصار(4) والايجاز ، رأينا تركَ الاحتجاج والردّ على المخالفين . لأنّا قد فعلنا ذلك في كتابنا عليهم .

Traduction: « 8 Quiconque nie la consistance, l'existence (*qiyām*) et l'éternité de ces attributs, nie du même coup ce qu'il a reconnu [précédemment] et abjure ce dont il a exigé l'existence (*wuğūd*). 9 Ainsi sont les Juifs et les Muʿtazilites qui font des attributs du Créateur des noms vides de sens.

« 10 Et parce que nous avons dit que notre but est ici d'être concis et bref, nous avons jugé préférable d'abandonner l'argumentation (*iḥtiğāğ*) et la réfutation des opposants. En effet, nous avons fait cela dans *notre Livre contre eux* ».

A quel livre Sévère fait-il allusion? Si l'on recourt aux deux listes de ses œuvres, nous trouvons deux ouvrages possibles, réfutant en même temps Juifs et Muʿtazilites. Le premier est le *Kitāb al-Bāhir* (4), l'autre est le *Balīġ* (ou *Tablīġ*) (5). Comme aucun des

(1) Ms. امر.

(2) Ms. انا.

(3) Ms. عرضنا. Le texte du manuscrit offre un sens acceptable: *innā ʿaraḍnāhā hunā* = nous les [i.e. les attributs] avons exposés ici... Ceci n'est cependant pas très satisfaisant et suppose de corriger *li-l-iḥtiṣār* en *bi-l-iḥtiṣār*. Notre correction se base sur le parallèle avec 13,8 (voir plus loin, texte de la section H 6, p. 196). Les deux phrases sont quasi identiques.

(4) Ms. للاختصار.

(5) Liste de Michel de Tannīs (cf. *supra*, p. 172-173) N° 3: *Kitāb al-Bāhir, Radd ʿalā l-Yahūd*. Liste d'Ibn Kabar (cf. *supra*, p. 176-178), N° 3: *Al-Bāhir. fī r-Radd ʿalā l-Yahūd.*

(6) Liste de Michel de Tannīs (cf. *supra*, p. 172-173), N° 11: *Al-Balīġ* (ou: *at-Tablīġ*). *Radd ʿalā l-Yahūd.* Liste d'Ibn Kabar (cf. *supra*, p. 176-178), N° 4: *Al-Balīġ fi miṯl ḏālika.*

deux ouvrages ne nous est parvenu (du moins, dans l'état actuel des recherches sur les manuscrits) et que rien dans les deux listes ne distingue ces deux ouvrages l'un de l'autre, nous ne pouvons trancher la question.

4. *Commentaire du Credo* (*Tafsīr al-Amānah*).

Dans ce même chapitre sur les Hypostases, Sévère écrit (chapitre 2, verset 16):

١٦ فإنّا قد قرَّبناه ، ونطقنا (في العبارة عنه) بما لم يسبقْ إليه كثير من أصحابنا . وقد شرحتُه في كتابي في « تفسير الأمانـة » .

Traduction: « 16 Nous avons rendu cette notion accessible; et, pour nous exprimer là-dessus (1), nous avons dit des choses que peu de nos coreligionnaires (*aṣḥābunā*) ont dites avant nous. En fait, je l'ai exposée dans mon *Livre sur le Commentaire du Credo* ».

Cet ouvrage est trop bien connu, pour qu'il soit nécessaire d'insister. Nous en avons parlé à la section B 3 (*supra*, p. 164-165). Notons seulement que Sévère appelle lui-même cet ouvrage « Commentaire du Credo », plutôt que « Histoire des Conciles, second livre ».

5. *Commentaire du Pater dans un Commentaire de l'Évangile.*

Le chapitre neuvième est consacré à la prière. Après l'avoir définie et en avoir indiqué les sept temps prescrits, il explique comment elle doit se faire.

Texte: chapitre 9, versets 13-16:

١٣ وأن نقرأ في الصلاة ، بعد « الدعـاء » (2) الـذي علّـمَنا المسيح في إنجيلـه المقـدَّس ، ما شئنا من المزامير (3) والتسابيح .

(1) Nous comprenons *fī l-'ibārah 'anhu* dans le sens de *fī t-ta'bīr 'anhu*. La phrase n'est pas facile à rendre en français.

(2) Ms. *om.*

(3) Ms. المزامر.

١٤ وَمَن كـان لا يعلم شيئـــاً (1) غيرَ تلك الصــلاة ، أنجزهــا (2) . لأنهَّا (fol. 124v) قـد جمعت كل الأمـور ، من (3) الإيمــان والإقرار ، والتسبيح والتمجيد ، والطلبــة والاستغاثة (4) والمسألة .

١٥ فمَن أراد أن يعلَـــم ذلك ، في تفسير الإنجيـــل فلْينظر . فانَّ هناك قد بيَّنَّا معانيَ تلك الصلاة ، على الشرح . ١٦ وقد بيَّنه قبلَنا ، بكلامٍ أوسعَ وأطولَ ، إغريغوريوس (5) أسقف نيصُصَ ، في خمس مقالات ، فسَّر فيها هذه الصلاة ، وأرأى (6) منفعةَ الصلاة وعظيم خطرها .

Traduction: « 13 Nous devons lire dans la prière, après la prière que le Christ nous a enseignée dans son saint évangile, ce que nous voulons parmi les psaumes et les hymnes.

« 14 Quiconque ne sait rien d'autre que cette prière, qu'il la dise jusqu'au bout. Car elle rassemble toutes choses: la foi et l'adhésion, la louange et la glorification, la supplication et la demande d'aide et la prière.

« 15 Celui donc qui veut connaître cela, qu'il aille voir dans le *Commentaire de l'Évangile*. Là, nous avons exposé les sens de cette prière, en détail. 16 Avant nous, Grégoire l'évêque de Nysse l'a exposé, avec des discours plus amples et plus longs, en cinq traités (*maqālāt*). Il y a commenté cette prière et a montré l'utilité de la prière et sa grande importance ».

Ainsi donc, Sévère aurait composé une explication du Pater, dans le cadre d'un *Commentaire de l'Evangile*. Ce commentaire est mentionné par Ibn Kabar, au N° 21 de sa liste: *Tafsīr al-Anāğīl al-muqaddasah* (= commentaire des saints évangiles). On trouve aussi une allusion à cela dans le préambule de la liste de Michel de Tannīs, où il dit: « sans compter des homélies et des commentaires » (*siwā mayāmir wa-tafāsīr*).

(1) Ms. شيا.
(2) Ms. اجزتها Nous ne sommes pas sûr de notre interprétation.
(3) Ms. في.
(4) Ms. والاستعانه.
(5) Ms. واغرىغوريوس.
(6) Ms. وارى.

6. *Réfutation des Juifs.*

Le chapitre treizième traite des aliments. Tous les aliments, dit-il, sont permis, sinon la viande morte et le sang. Il se réfère explicitement à *Actes* 15,20. En dehors de cela, chaque peuple a ses usages propres, auxquels il faut se conformer. Seul ce qui est interdit par les *Actes* est à observer, car il est commun à toute l'humanité. Quant à ce qui est prescrit dans la Thora, voici son point de vue.

Texte: chapitre 13, versets 6-8:

٦ فأمّا ما وصفَتْه التوراة ، من تحريم أشياء بأعيانها ، أو (1) تحليل أشياء بأعيانها ، فأمرٌ قد نُسخ بشريعة (2) المسيح . ٧ وذلك إنّما كان لعلّة ما . قد بيّنّا (3) الأمرَ في هذا وغيرِه ، في كتبنا على اليهود.
٨ ولأنّ غرضَنا هاهنا الاختصار (4) ، أتينا بكثيرٍ من المعاني مُعَرّاة (5) من الاحتجاج عليها . لأنّك إنّما سألتَنا أن نصفَ مذهبَنا (6) ، لا أنْ نحتجّ (7) على مخالفينا .

Traduction: « 6 Quant à ce que la Torah a décrit, en fait d'interdiction de certaines choses spécifiquement ou d'autorisation (8) de certaines choses spécifiquement, c'est là un ordre que la Loi du Christ a abrogé. 7 Car cela était pour un motif déterminé. Nous avons exposé ce qu'il en était, là-dessus et sur d'autres points, dans *nos livres contre les Juifs*.

« 8 Et parce que notre but est ici d'être concis, nous avons rapporté beaucoup d'idées dépouillées de l'argumentation qui les soutient (9). Car tu nous as demandé de décrire notre Religion et non pas de réfuter nos adversaires. »

(1) Ms. واو.
(2) Ms. شريعة.
(3) Ms. بيننا.
(4) Ms. *add.* ما.
(5) Ms. مغراه.
(6) Ms. مذاهبنا.
(7) Ms. نحبج.
(8) Noter ici les termes juridiques: *taḥrīm* et *taḥlīl* = déclarer *ḥarām* (illicite) ou *ḥalāl* (licite).
(9) Même idée, exprimée d'une manière presque identique, au chapitre 2, verset 10 (cf. *supra*, section H 3 et p. 193, note 3).

Sévère parle de « nos livres », au pluriel. Il fait donc allusion au moins à trois ouvrages. On pense évidemment aux deux ouvrages déjà mentionnés (section H 3) et qui sont une réfutations des Juifs et des Muʿtazilites: *Al-Bāhir* et *Al-Balīġ* (1). A ces deux ouvrages, on peut ajouter aussi le *Comentaire du Credo*, où l'on trouve souvent une réfutation des Juifs (2).

7. Livre des sentences (*Kitāb al-Aḥkām*).

Le chapitre 18, qui n'est pas transmis par le *Paris arabe 212*, mais se trouve dans le *Sbath 1040*, mentionne un *Livre des Sentences*: « Quant aux autres lois et sentences (ou: jugements), je les mentionnerai dans le *Livre des Sentences* ». Nous étudions ce passage à la section J 3 (p. 199-201).

Conclusion.

Nous avons établi (à la section E) que le manuscrit que nous avons entre les mains est bien le *Miṣbāḥ al-ʿAql*. Nous avons vu aussi (à la section D 2) que le texte que connaissait Buṭrus de Malīǧ au 12e siècle, sous le titre de *Miṣbāḥ al-ʿAql* est bien le même texte que nous connaissons. Et il l'attribuait à Sévère Ibn al-Muqaffaʿ. Nous avons (dans les section G et H) établi que ce texte est effectivement de Sévère, et non pas seulement qu'il lui est attribué depuis le 12e siècle.

Chemin faisant, nous pensons avoir jeté quelque lumière (dans cette section) sur d'autres œuvres de Sévère, en particulier sur cinq œuvres qui nous sont aujourd'hui totalement inconnues (3). Comme nous le disions au début de cette section (p. 189), ces auto-citations, indépendamment même de leur contenu et du fait qu'elles citent d'autres œuvres de Sévère, sont une preuve d'authenticité de notre traité, tant Sévère a utilisé ce procédé. Pour notre part, nous ajouterons encore un témoignage inédit sur cette manière de faire sévérienne. Dans la lettre de Sévère à Abū l-Yumn

(1) Cf. p. 193, notes 5 et 6.

(2) *Commentaire du Credo*, éd. L. Leroy (cf. p. 164, note 6), p. 60/5, 63/11, 70/12, 71/1, 78/2, 105/2, 108/11-12, 123/1.

(3) Voir, dans cette section H, les No 2, 3, 5, 6 et 7.

Quzmān Ibn Mīnā, il ne cite pas moins de cinq ouvrages, les uns déjà rédigés, les autres en préparation (1).

J. Les manuscrits

1. *Introduction.*

Du traité intitulé *Le Flambeau de l'intelligence* (*Miṣbāḥ al-ʿAql*), nous connaissons à ce jour trois manuscrits:

(1) *Paris arabe 212* (A.D. 1601), fol. 113r-128v;
(2) *Alep Sbath 1040* (A.D. 1787), fol. 72r-85r;
(3) *Alep Yuḥannā Balīṭ.*

Nous avons déjà fait allusion à ces trois manuscrits, dans notre section C 1-3. Pour l'instant, nous n'avons pu recopier que le texte du manuscrit de Paris. Mais nous avons bon espoir de collationner le texte du *Sbath 1040* (2), et ne désespérons pas encore de retrouver la trace du dernier manuscrit, à Alep.

D'ores et déjà en ce qui concerne le *Sbath* 1040, nous pouvons établir une petite comparaison, d'après ce qu'en rapporte Paul Sbath dans son catalogue (3). Sbath fournit trois éléments, dans son catalogue: (1) Les titres des chapitres; (2) L'*incipit* du Traité; (3) Le *desinit* du Traité. Nous avons déjà comparé, dans la section F, les titres des chapitres du *Sbath 1040* avec ceux du *Paris arabe 212*. Reste à comparer les deux autres éléments.

(1) Nous avons recopié entièrement ce traité, qui est une réfutation des différentes sectes chrétiennes (y compris les Maronites), mais surtout des Nestoriens. Il présente entre autres ce grand intérêt de se baser sur des documents nestoriens aujourd'hui perdus (tant en syriaque, qu'en versions anciennes), et dont Sévère cite parfois de larges extraits. Sur ce traité, cf. GCAL II, 315, No 8.

(2) Cet espoir n'a pas été déçu, grâce à l'amabilité des héritiers du P. Paul Sbath, et au dévouement du P. Camille Héchaimé, S.J., qui a recopié pour nous le texte du *Sbath 1440*. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de notre reconnaissance.

(3) Cf. Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue*, tome II (Le Caire, 1928), p. 153 (No 1040, 8o).

2. *Comparaison de quelques lignes de la préface dans les deux manuscrits (Sbath et Paris).*

Le *Sbath 1040* a dû perdre un folio au début du Traité. En effet, le texte commence par les derniers mots du N^e^ 19 de la *Préface* (1).

Nous reproduisons ici les quelques lignes du *Paris arabe 212* (P) dont nous avons un correspondant dans le *Sbath 1040* (S).

... الذى يعلم معانيها ؟ » . ٢٠ وكما قال سليمان (2) :
« خبّرنى : ما اسمه ؟ (3) وما اسم أبيه ؟ إن كنتَ تعرفه (4) » .
(5 يعنى البارىء 5) . ١٢ وقال الإنجيل (6) ...

3. *Le chapitre 18 du Sbath 1040.*

Beaucoup plus intéressante est la finale du *Sbath 1040*. Les quelques lignes rapportées par Paul Sbath ne correspondent à rien dans le *Paris arabe 212*. C'est qu'en effet le *Sbath 1040* contient un chapitre final qui ne se trouve pas dans le manuscrit de Paris, comme nous l'avions dit (7). Ce dernier chapitre, le 18e donc, s'intitule: *Les Héritages des Nations* (*Mawārīṯ al-Umam*). Nous avons donc ici la fin de ce chapitre. La voici:

(1) Cependant, Paul Sbath ne nous dit pas s'il manque un folio, ni pour quelle raison le traité commence d'une manière si abrupte. Il nous apprend seulement (p. 156) que le manuscrit contient 15 lignes par page. L'examen du manuscrit montre qu'*une page* contient de 163 (fol. 72^v^) à 182 mots (fol. 72^r^). Or, il manque à notre *Préface* 153 mots, plus l'introduction du copiste (qui fait 42 mots dans le *Paris arabe 212*). Il est donc vraisemblable que notre texte commençait, dans le *Sbath 1440*, au fol. 71^v^. Ce folio devait contenir aussi la fin du *Kitāb al-bayān al-muḫataṣar fī-l-īmān* (ch. 9 fin à ch. 15). Cf. Sbath, *Bibliothèque* (*supra*, p. 186, note 1), II, p. 152-153.

(2) S *add.* بن داود الحكيم.

(3) S *add.* يعنى عن البارى Notez que cette addition n'est pas à sa place ici; mais sa place est bien là où P l'a mise.

(4) S تعلم.

(5) S *om.*

(6) S *add.* القدس.

(7) Voir plus haut, à la section F, p. 186.

لأنّ الغرض في هذه الشريعة معرفة الله ، وتقديسه وتمجيده ، واستعمال العدل والفضائل والإنصاف والمؤاساة ، وطلب الدائم الباقي ، والإعراض عن الزائل الفاني .

وأمّا ما سوى ذلك من الشرائع والأحكام ، فأُثبتها في « كتاب الأحكام » . وهذا مذهبنا واعتقادنا ، وما عليه بُني أمرُنا . وبه يتمّ رضى الله (تبارك اسمُه !) عنّا ، وكمالُ مشيئته فينا . له السبح والتقديس والتمجيد والترتيل ، إلى أبد الأبدين . آمين .

Voici la traduction de ce texte:

« Car le but de cette Loi [divine] est de connaître Dieu, de le sanctifier et de le glorifier; d'agir vertueusement, avec justice, équité et générosité; de rechercher ce qui est durable et permanent, et de s'écarter de ce qui est périssable et éphémère. Quant aux autres lois et sentences, j'en ferai état dans le *Livre des Sentences*.

« Tel est notre manière d'agir et notre croyance, et ce sur quoi notre vie est fondée. C'est par cela que s'accomplit le bon plaisir de Dieu sur nous (béni soit son Nom!) et la perfection de sa volonté en nous.

« A Lui louange, sanctification, glorification et acclamation, pour les siècles des siècles. Amen ».

Ici, encore, la question de l'authenticité de ce chapitre se pose. Ce texte est-il de Sévère, ou lui est-il attribué par un copiste?

Cette fois encore, notre réponse sera positive. D'abord, pour les motifs de critique interne invoqués à la section G 2, en particulier pour le style. On notera par exemple l'expression *taqdīs wa-tamǧīd*, si fréquente chez Sévère. Mais surtout, à cause du renvoi que fait l'auteur à un autre ouvrage à paraître (manière très sévérienne, comme nous l'avons dit en conclusion de la section H).

L'auteur annonce ici un *Livre des Sentences* (ou: des Jugements) *Kitāb al-Aḥkām*. A ce jour, nous n'avons pas retrouvé cet ouvrage, dans les fonds de manuscrits catalogués [1]. Mais l'ouvrage était connu, tant de Michel de Tannīs qui l'appelle *Kitāb al-Aḥkām* [2],

[1] GCAL II, p. 317/23-24, mentionne cet ouvrage parmi les livres perdus.

[2] Cf. liste de Michel de Tannīs, dans l'édition de Graf (cf. p. 173, note 2), p. 61, N° 19.

que d'Abū l-Barakāt IBN KABAR qui l'appelle *Fī l-Aḥkām* [1]. Ce chapitre est donc bien de Sévère.

En outre, cette citation nous fournit une indication chronologique intéressante. Non seulement le *Kitāb Miṣbāḥ al-ʿAql* est antérieur au *Kitāb al-Aḥkām*; mais encore, on peut avec vraisemblance supposer que Sévère était sur le point de composer (voire d'achever) cet autre ouvrage, tandis qu'il rédigeait le dernier chapitre de notre traité.

Comment se fait-il que ce dernier chapitre ne figure pas dans le manuscrit de Paris, nous ne saurions le dire. Une chose du moins semble sûre: les deux manuscrits (*Paris* et *Sbath*) ne dérivent pas d'un archétype commun.

K. TEXTE DE LA PRÉFACE

Nous reproduisons ci-après le texte de la Préface du *Kitāb Miṣbāḥ al-ʿAql*, d'après le *Paris Arabe 212*, fol. $113^{r}1$ - $114^{v}8$. Nous l'accompagnons d'une traduction française.

Pour ce qui est de la manière d'éditer, nous avons opté pour un texte arabe clair et lisible. D'où les corrections nombreuses, mais qui sont toutes signalées dans l'apparat [2].

Dans le même but de clarté, nous n'avons pas hésité à découper notre texte en paragraphes, en y ajoutant des titres. Tous les titres de la *Préface* sont de notre rédaction. De même, nous avons découpé ces paragraphes en versets que nous avons numérotés, afin de permettre une plus grande précision dans les recherches ultérieures.

En ce qui concerne la traduction, nous n'avons pas visé ici à la littéralité, en décalquant le texte arabe; mais avons cherché à rendre fidèlement le sens, dans une phrase française plus coulante, modifiant parfois la place d'un mot, ou rendant une préposition par un verbe, *etc.*

(1) Cf. la liste d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar, N° 19. Edition RIEDEL (cf. p. 177, note 1), p. 654; édition SAMIR (cf. p. 178, note 1), p. 307.

(2) Rappelons que nous ne considérons que le corps même du mot, et ne signalons donc pas les modifications qui n'affectent pas le coprs du mot, notamment la *šaddah* ou les voyelles, ou même la *hamzah* si cela ne change pas l'écriture. Ainsi, au N° 24, nous signalons en note la variante touchant *mašī'atuka*, car nous avons dû ajouter une « dent » (*sinnah*) ou un « support » (*kursī*). En revanche, le mot *bāri'* (= créateur) n'a pas un seul appel de note, bien que la *hamzah* soit toujours de notre rédaction, puisque nous n'ajoutons rien au corps du mot.

[INTRODUCTION]

[*Introduction du copiste.*]

Au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint, Dieu unique!

1 Avec l'aide de Dieu et le plein succès qui vient de Lui, nous commençons à recopier le *Livre du Flambeau de l'Intelligence*, alias *Livre de l'examen minutieux de l'ensemble des croyances des Chrétiens*.

2 Il a été composé par le Père Anbā Sawīrus, évêque d'al-Ašmūnayn, celui qui était connu avant d'entrer dans la vie monastique sous le nom d'Abū l-Bišr Ibn al-Muqaffaʿ, le Secrétaire.

3 Que par sa prière, Dieu nous accorde la bénédiction! Amen!

[*Introduction de l'Auteur*] (1).

4 Au nom du Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre; 5 et du Verbe, auquel est attachée la qualité de Fils avant tous les siècles; 6 qui a pris (de Marie, la Vierge pure, élue et préférée) un corps et un voile et un sanctuaire (2); 7 et de l'Esprit Saint! Le Dieu unique!

8 Que Dieu te garde de toute chute; qu'il te protège contre les propos futiles; et te fasse parvenir au Bien, en parole et en acte!

[A. MOTIF DE LA COMPOSITION DE CE TRAITÉ]

9 Tu as mentionné l'attitude des Adversaires de notre communauté, qui désapprouvent nos croyances et ont de la répulsion pour nos dogmes.

(1) Noter que ce paragraphe (N° 4-7) est un résumé succinct du *Credo*, et lui emprunte souvent les termes mêmes.

(2) Le mot *voile* (*ḥiǧāb*) aurait pu être traduit aussi par « iconostase », et cela d'autant plus qu'il est accompagné de *sanctuaire* (*haykal*). Les deux termes nous transposent dans un cadre liturgique et mystique.

[مقدمة الناسخ] .

بسم الاب والابن والروح القدس ، إله واحد .

١ نبتدىء ، بعون الله وحسن توفيقه ، بنسخ كتاب « مصباح العقل » . وهو كتاب « الاستبصار في جُمَل مذاهب النصارى » .

٢ تأليف الأب أنبا ساويرس أسقف الأشمونين ، المعروف قبل رهبانيّته بـ« أبى البشر بن المقفّع الكاتب » .

٣ رزقنا الله بركة (١) صلاته . آمين (٢) .

[ديباجة المؤلف]

٤ بسم الاب ، ضابط الكلّ ، خالق السموات والأرض .
٥ والكلمة المنسوبة للبنوّة ، من قبل كلّ الدهور ، ٦ الآخذة (من مريم العذراء (٣) ، الطاهرة ، المنتخبة ، المفضّلة) جسماً ، وحجاباً ، وهيكلاً .
٧ وروح القدس . الأله الواحد .
٨ عصمك اللهُ من الزَلَل ، وأعاذك (٤) من الخَطَل ، ووفّقك لصالح القول والعَمَل .

[سبب تأليف هذا الكتاب] .

٩ ذكرتَ ما عليه المخالفون (٥) لملّتنا من الاستشناع لمذاهبنا ، والنفار من أقاويلنا .

(١) خ : بركت
(٢) خ : (هذه المقاطع الثلاثة ، رقم ١ و٢ و٣ ، مكتوبة بالحبر الأحمر) .
(٣) خ : العدرى .
(٤) خ : اعادك .
(٥) خ : المخالفين .

10 Tu as dit aussi n'avoir pas trouvé chez les Anciens un seul ouvrage décrivant les croyances des Chrétiens, clairement et brièvement, 11 de manière à dissiper les doutes des Adversaires et à leur expliquer ce qui leur fait difficulté. 12 Mais tout ce que tu as trouvé chez nos amis est verbeux, quand ils expliquent leur foi.

13 Tu m'as alors demandé de te décrire l'ensemble de nos dogmes, et de te manifester le sens profond de notre Religion. 14 Cela est, en effet, la première et la plus sublime de nos obligations, et ce qu'il convient de manifester et d'expliquer; 15 afin que l'ignorant s'en souvienne, et que le savant en scrute le sens.

[B. Difficulté de la tâche]

16 Je vois que tu m'as confié là une tâche considérable, et m'a chargé d'une affaire difficile.

17 En effet, la croyance des Chrétiens est délicate à comprendre, et profonde à expliquer. 18 Seuls, le sage habile, le philosophe excellent, ou l'homme de bien, peuvent la comprendre.

[*L'Écriture affirme cette difficulté.*]

19 C'est bien là ce qu'ont proféré les Livres de Dieu (béni soit son Nom!).

20 Le prophète Osée en a porté témoignage disant: « Qui est le sage qui connaît ces choses, et le philosophe qui en comprend le sens profond?» (1).

21 C'est là ce qu'a dit Salomon: « Apprends-moi quel est son nom, et quel est le nom de son père, si tu le connais! » (2). Il veut parler ici du Créateur.

22 Et l'Évangile dit: « Nul ne connaît le Fils, sinon le Père. Ni le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils a bien voulu découvrir cela » (3).

23 Il dit aussi: « Je te rends grâce, ô Père, car tu as caché ces choses aux sages et aux savants, et tu les as découvertes aux enfants. 24 Telle est ta volonté et ton désir » (4).

(1) Osée 14, 10.
(2) Proverbes 30, 4.
(3) Matthieu 11, 27.
(4) Matthieu 11, 25-26.

١٠ وأنّك لم تجدْ لأحدٍ من المتقدّمين كتاباً ، فيه وصفُ مذاهب النصارى ، على الشرح والتلخيص ؛ ١١ يُزيل شكوكَهم ، ويُفسّر ما اشتكل عليهم . ١٢ وجميع ما لقيتَه من أصحابنا كثير الإطناب (١) ، فيما يؤول (٢) ويُعتَقَد .

P 113v ١٣ وسألتَنى أن أصفَ * لك جُمَلَ أقاويلنا ، وأبيّنَ (٣) عندك معانيَ ديننا . ١٤ إذ كان ذلك أولى (٤) الأمور (٥) بنا ، وأجلّ ما يجب أن نبيّنَه ونفسّرَه . ١٥ ليتذكّرَ به الجاهلُ ، ويستبصرَ به العالِمُ .

[دقّة معاني مذهب النصارى] .

١٦ فوجَدْتُكَ قد كلّفْتَنى باباً عظيماً ، وسمتنى أمراً خطراً . ١٧ إذ كان مذهبُ النصارى دقيقَ المعاني ، غميقَ التفسير . ١٨ لا يفهمه إلاّ الحكيمُ الماهر ، الفيلسوفُ الفاضل ، الرجل الخيّر .

١٩ كما نطقت كُتُبُ الله (تبارك اسمه !) بذلك . ٢٠ وشهد به يوشع النبيّ ، إذ قال : « مَن الحكيم ، الذى يعرف هذه الأشياء ؟

S 72r والفيلسوف ، * الذى يعلم معانيها ؟ » .

٢١ وكما قال سليمان : « خبّرْنى : ما اسمُه ؟ وما اسمُ أبيه ، إن كنتَ تعرفُه ؟ » . يعني البارئ .

٢٢ وقال الانجيل : « ليس يعرف أحد الابنَ ، إلاّ الاب . ولا الآبَ ، إلاّ الابنُ ، ومَن أحبّ الابنُ أن يُعلنَ ذلك له » .

٢٣ وقال : « أعترف لك ، يا أبتاه ، إذ سترتَ هذه الأشياء عن الحكماء والفهماء ، وأعلنتَها للأطفال . ٢٤ هكذا تكون مشيئتُك (٦) وإرادتُك » .

(١) خ : الاظنان .
(٢) خ : يعول .
(٣) خ : وابنين .
(٤) خ : أولا .
(٥) خ : والأمور (أو : وللامور) .
(٦) خ : مشيتك .

25 Par « sages », il veut dire: les juifs et leurs grands-prêtres. 26 Ceux au sujet desquels Dieu a dit: « Ils sont sages pour le mal, non pour le bien » (1). 27 Il dit aussi: « Leurs cœurs et leurs yeux sont aveugles, leurs oreilles sont sourdes. Ils n'entendent ni ne voient » (2).

28 Et par « les enfants », il veut dire: les Apôtres grands-prêtres, les saints Pères et leurs purs descendants. 29 Ceux au sujet desquels il a dit: « Heureux ceux dont le cœur est pur, car ce sont eux qui contempleront Dieu » (3). 30 C'est-à-dire: qui Le connaîtront, et dont le cœur sera illuminé par Sa connaissance; 31 selon ce qu'a dit David: « J'ai vu le Seigneur à ma droite, c'est pourquoi je ne chancellerai pas » (4).

[C. Aveu d'impuissance de Sévère]

32 Mais je ne puis prétendre à ce degré, auquel font allusion les Livres de Dieu et qu'ils ont manifesté. 33 Et ne pense pas être l'égal de ceux qu'ils ont mentionné, ni être tant soit peu semblable à ceux qu'ils décrivent.

34 Je n'aime pas non plus oser parler de cette Substance excellente et noble; 35 qui surpasse toute description, et transcende toute qualification. 36 Qu'Elle soit exaltée au-dessus de toute image des créatures et des descriptions des êtres créés!

37 Que Dieu t'accorde le bonheur! La première de nos obli-

(1) Jérémie 4,22.
(2) Cf. Isaïe 6,10.
(3) Matthieu 5, 8.
(4) Psaume 15 (16), 8; cité aussi dans Actes 2,25.

٢٥ يعني بـ (١) « حكمــاء » : اليهود (٢) وأحبارهم . ٢٦ الذين قال اللهُ فيهم : « إنهمّ حكمــاء في الشرّ (٣) ، لا في الخير (٤) » . ٢٧ وقال أيضاً : إنهمّ عُمْيُ القلوب والعيون ، صُمٌّ الآذان ، عن السماع والنظر » .

P 114r ٢٨ ويعني بـ « الأطفــال » : الرسل * الأحبار ، والآباء الأبرار ، والنجباء الأطهار . ٢٩ الذين قال فيهم : « طوبى للطاهرة قلوبهم ، فإنهم الذين يعاينــون الله » . ٣٠ أي يعلمـــونــه ، وتُضيْ (٥) قلوبَهم بمعرفته . ٣١ كما قال داوود : « إنّني رأيتُ الربَّ عن يميني ، فلذلك لستُ (٦) أزلّ » .

[عدم كفاءة ساويرس لتفسير معاني المذهب] .

٣٢ ولا أعتزّ (٧) إلى ذلك ممّا نادت(٨) به كُتُبُ الله وبيّنته ٣٣ ولستُ أثق من نفسي بمساواة مَن ذكرَتْه ، ولا مضاهاة (٩) بعض مَن وصفَتْه .

٣٤ ولا أُحبّ الاجتراء (١٠) على الكلام في ذلك الجوهر الفاضل الشريف . ٣٥ الذى يفوقُ وصفَ الواصفين ، ولا يبلغه نعتُ الناعتين . ٣٦ تعالى عن أشباه المخلوقين ، وأوصافِ المحدَثين .

٣٧ وأولى الأمور بنا (أسعَدك الله!) الاغتمامُ (١١) على ما فرطنا(١٢)

(١) خ : (سقطت) .
(٢) خ : الكهنة .
(٣) خ : البشر .
(٤) خ : المخبر .
(٥) خ : ويضى .
(٦) خ : ليست .
(٧) خ : اعين .
(٨) خ : ناديت .
(٩) خ : مضاهات .
(١٠) خ : الاحرا .
(١١) خ : الاعتام .
(١٢) خ : فرظنا .

gations est de nous attrister pour avoir agi avec négligence. **38** [Et notre devoir est de recommencer] à obéir à notre Créateur; et de rechercher ce qui est bon pour notre vie future, et qui nous rendra victorieux auprès de notre Seigneur. **39** Car la vie est brève, et le temps est court; la mort est proche, et la punition de la négligence est immense!

[D. Sévère accède à la demande de son correspondant]

40 Cependant, je ne voudrais pas décevoir ton attente, et m'abstenir de ce qui t'est utile. **41** C'est pourquoi, je me suis conformé à la parole de l'Evangile qui dit: « A qui te demande, donne; et qui t'interroge, ne le renvoie pas » (1). **42** J'ai suivi aussi la parole de l'Apôtre qui dit: « Quiconque a la foi chancelante, soutenez-le et venez-lui en aide » (2).

43 Alors, j'ai prié Dieu de me venir en aide. Que son Nom soit béni et exalté! **44** Et j'ai dit ce que je savais, et t'ai annoncé ce à quoi j'ai abouti, selon mes connaissances.

45 Si donc ce que je dis est correct, cela vient de l'Esprit Saint qui parle par nos bouches et profère par nos lèvres. **46** Et si ce que je dis est faux, c'est nous qui en sommes cause, par nos manques, nos faiblesses, nos erreurs et notre négligence.

47 Ne considère donc pas le grand nombre de nos erreurs, et ne te laisse pas impressioner par nos fautes. **48** Mais sois heureux de ce que nous t'avons exposé.

49 En effet, nous avons déployé tout notre effort pour exposer cela, avec concision et clarté. **50** Et nous avons laissé de côté la discussion de chaque idée prise une à une, et la réfutation des Adversaires, **51** nous réservant de le faire dans les ouvrages plus appropriés.

52 C'est de Dieu que nous attendons succès et appui.

(1) Matthieu 5,42.

(2) Romains 14, 1. Cette citation suggère que le correspondant de Sévère n'est pas un Musulman, mais plutôt un Chrétien peu au courant de sa foi, ou même tenté par l'Islam.

S 72v فيه . [والوا جبُ علينا * التصرّفُ فيما نستأنفه](١) في (٢) طاعة خالقنا ، والسعي فيما نُصلح (٣) بة (٤) مَعادَنا ، ونفوز به عند ربّنا . ٣٩ لأنّ العمرَ قصيرٌ ، والزمانَ يسير . والمنيّة (٥) قريبة ، والعقوبةَ (٦) على التفريط عظيمة .

[استجابة ساويرس لسائله] .

٤٠ إلاّ أنّني لم أحبَّ ردَّ قولك ، والامتناعَ عمّا (٧) يوافقك (٨) .
٤١ وامتثلتُ قولَ الإنجيل ، إذ يقول : « مَن سألك ، فأعطه (٩) . ومن طلب منك ، فلا تردّه » . ٤٢ واتّبعتُ أيضاً قولَ الرسول حيث (١٠) قال : « ومَن كان ضعيفَ الإيمان ، فأيّدوه واعضدوه » .
٤٣ فاستخرتُ اللهَ (تبارك اسمه وتعالى !) . ٤٤ وقلتُ ما علمتُه (١١) ، وأنبأتُك بما وقفتُ عليه وعرفتُه .
٤٥ فإن يكن (١٢) صواباً ، فهو من روح القدس ، المتكلّم على أفواهنا ، الناطق على ألسنتنا . ٤٦ وإن يكن خطأً ، فأهلُ النقص نحن ، والضعفِ ، والغلطِ ، والسهو .
٤٧ فلا تستكثرنّ (١٣) غلطَنا ، ولا يعظم عندك خطأنا . ٤٨ وكن بما وصفناه لك سعيداً .
٤٩ فانّنا قد اجتهدنا وشرحنا ، وأوجزنا وبيّنّا ٥٠ وتركْنا (١٤) الاحتجاجَ على معنى معنى ، والردَّ على المخالفين ، ٥١ لنذكرَ ذلك في الكتب التى تليق به .
٥٢ ومن الله التوفيقُ والتسديد (١٥) .

(١) خ : (سقطت الجملة)
(٢) خ : من .
(٣) خ : يصلح .
(٤) خ : (سقطت) .
(٥) خ : والميتة .
(٦) خ : والعقد به .
(٧) خ : مما .
(٨) خ : وافقك
(٩) خ : فاعطيه .
(١٠) خ : حين .
(١١) خ : اعلمته .
(١٢) خ : يكون .
(١٣) خ : تستنكرن .
(١٤) خ : ونركنا .
(١٥) خ : التشديد .

Note de dernière heure:

Au moment de corriger les dernières épreuves, nous est parvenue d'Alep la copie du *Sbath 1040*, fol. 72r-85r, exécutée avec un soin minutieux (ligne par ligne), par le R. P. Camille HÉCHAIMÉ, S.J. Nous en avons déjà tiré profit dans quelques notes, ainsi que dans le texte (en particulier au N° 38). Nous voudrions redire ici notre reconnaissance au P. Héchaimé, ainsi qu'au possesseur du manuscrit qui nous l'a si aimablement prêté par amour de la Science. *'Awwaḍahumā Allāh ḫayran fī malakūt as-samawāt*!

Khalil SAMIR S.J.

Die Papstakklamationen auf dem 4. und 6. ökumenischen Konzil und Vladimir Soloviev

Am 31. Juli/13. August 1975 werden es 75 Jahre, daß Vladimir Soloviev sein inhalts- und wechselreiches Leben abschloß (1). Etwa ein Vierteljahrhundert später schließt Pierre Batiffol sein « Le Siège Apostolique » (2) mit einem Hinweis auf Solovievs « La Russie et l'Église universelle » (3). Soloviev legt dort dar, daß Chalcedon jenen Augenblick bedeutet, da der Osten am ausdrücklichsten das Recht des Apostolischen Stuhles auf jenen 'principatus' anerkennt, den Rom, was Glaube und Kirchenordnung betrifft, als Bedingung für eine Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche beansprucht (4).

Im Mittelpunkt der Ausführungen Solovievs steht Matth. 16, 13-19 (5). « Simon Bar Jona ganz allein antwortet Jesus. Simon Petrus gab zur Antwort: 'Du bist der Sohn des lebendigen Gottes'. Er antwortet für alle Apostel, aber er spricht aus eigenem Antrieb, ohne sie zu befragen, ohne ihre Zustimmung abzuwarten » (6).

Was Soloviev hier meint, ist die Eigenschaft des Petrus als « Mund » oder « Wortführer » der Apostel, wie er in der patristischen Überlieferung genannt wird. Ohne dies Motiv lassen sich die Papstakklama-

(1) Die Werke Solovievs in russischer Sprache sind in annähernder Vollständigkeit zugänglich in einem Foto-Neudruck von 13 Bänden mit Anhang, Brüssel 1966-1970 (besprochen in *Or.Chr.Per.* 37 (1971), S. 285-288). Von der *Deutschen Gesamtausgabe* liegen bisher 4 Bände (von 8) vor, Freiburg i.B. 1953, 1954, 1957 und 1966 (rezensiert in *Or.Chr.Per.* 19 (1953), S. 431-434; 20 (1954), S. 424-426; 25 (1959), S. 182-184; 34 (1968), S. 420-422).

(2) Paris 1924.

(3) 1. Auflage 1889, 4. Auflage Paris 1922.

(4) Batiffol, a.a.O., S. 618.

(5) *La Russie et l'Église universelle*, 4 Aufl., S. 87 ff.

(6) S. 92-93.

tionen auf dem 4. und 6. allgemeinen Konzil nicht verstehen. Soloviev erwähnt und deutet diese Zurufe, die seit seinem Tode wiederholt den Gegenstand geschichtlicher und theologischer Untersuchungen gebildet haben.

Von solchen Akklamationen an die Adresse des abwesenden, nur in seinen Legaten gegenwärtigen Nachfolgers Petri berichten die Akten des Konzils von Chalcedon (451) und Konstantinopel (680-681): « Πέτρος διὰ Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν, οἱ ἀπόστολοι οὕτως ἐδίδαξαν » (1), « Δι' Ἀγάθωνος ὁ Πέτρος ἐφθέγγετο » (2).

Dreierlei mag hier kurz dargelegt werden: 1. die geschichtliche Situation, 2. der Sinn der Akklamationen, und 3. die Deutung Solovievs.

1. *Die geschichtliche Situation*

Beide Ereignisse stellt Erich Caspar in seiner « Geschichte des Papsttums » (3) in ihren historischen Zusammenhang.

Zum 4. ökumenischen Konzil von Chalcedon bemerkt er: « Dieser Augenblick war der höchste Triumph Leos d. Gr. in seiner päpstlichen Lehrautorität » (4). « Die von wechselnden Machtkonstellationen auf den jüngsten Konzilien von Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon hin und her geworfenen Bischöfe » suchten « rettende Dokumente ». Ein solches bot sich an im « Tomus Leonis ad Flavianum » mit seiner Lehre von der einen Person und den beiden Naturen in Christus: « Daß es ein römischer Papstbrief war, der, wie die Dinge lagen, ihnen die Gewähr bot, am sichersten zu gehen, das kam der römischen Petrus-Doktrin zugute: aus orientalischem Munde scholl das Echo rund und klar nach Rom zurück: 'Petrus hat durch Leo gesprochen'» (5).

Auf dem 6. ökumenischen Konzil, dem 3. von Konstantinopel, sollte der Monotheletismus verurteilt und die Lehre von den zwei Energien und zwei Willen in Christus definiert werden. Caspar zeichnet meisterhaft die Lage und zeigt, worum es in seiner Kirchenpolitik dem « Herrn der Reichskirche », dem « kaiserlichen obersten Schirmer

(1) E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Chalcedonense*, II, I, 2, Berlin und Leipzig 1933, S. 81,26.

(2) Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, Venedig 1798, 'Fac Simile' Paris und Leipzig, 1906, XI, 665/666C-D.

(3) Band I-II, Tübingen 1930/1933.

(4) Caspar, I, S. 513.

(5) S. 514.

des Glaubens » ging (1): um Einigung im Glauben als Mittel zur Herstellung der politischen Einheit. Daher mußten die Häupter und Förderer des Monotheletismus verurteilt werden, so auch Papst Honorius. Ein Kompromiß wurde notwendig: Dem Konstantinopler Patriarchen wurde vom Kaiser eine harte Zumutung gestellt, die Opferung von vier Vorgängern als Häretiker (2). « Als Gegenkonzession erschien es ihm wohl billig, daß nun auch Rom sich bereit fände, wenigstens den einen schwer kompromittierten Honorius I. preiszugeben. Wenn das gelang, so war die Gleichstellung von Neu-Rom mit Alt-Rom so deutlich wie noch nie zuvor bekundet; daß es gelang, bedeutete die völlige Einebnung der Kirche des heiligen Petrus zu einem Patriarchat der Reichskirche » (3). Alt-Rom stand also unter dem Druck des allgewaltigen Kaisers. Treffend bemerkt Caspar: « Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß damit eine geheime Gegenmine, die von seiten des Patriarchats Konstantinopel gelegt worden war, in die Luft ging » (4).

Während der Konzilsverhandlungen wollten die kaiserlichen Beamten dem Papstbriefe Agathos « keine vorentscheidende Vorzugsstellung einräumen, und die Synode fügte sich. Die römische These, daß Agathos Glaubensentscheidung maßgebend sei, war damit offen zurückgewiesen, und die Legaten schwiegen dazu » (5).

Gleichwohl kam es in der 18., der Schlußsitzung vom 16. September 681, zu einem Vergleich. Die Synode stellte eine Glaubensdefinition auf. In sie gingen ein das Bekenntnis zu den fünf vorhergehenden Konzilien, die Symbole von Nicäa und Konstantinopel, das Schreiben des Papstes Agatho an den Kaiser, das die Bekenner des einen Willens mit Namen verdammt, das Schreiben der voraufgehenden römischen Synode als übereinstimmend mit Chalcedon, dem Tomus Papst Leos, und die dogmatischen Briefe Cyrills, schließlich eine genaue Formulierung der Zwei-Energien- und der Zwei-Willen-Lehre. 174 Bischöfe, voran die päpstlichen Legaten, unterzeichneten — trotz der zweideutigen Fassung, als habe Agatho auch Honorius I. verdammt (6).

(1) CASPAR, II, S. 611.
(2) S. 608.
(3) S. 608-609.
(4) S. 601.
(5) S. 602.
(6) Ebenda, S. 603-604.

Es folgt eine von sämtlichen Synodalen unterzeichnete, die Papstakklamationen enthaltende Huldigungsadresse an den Kaiser (1). Caspar charakterisiert sie:

> « Sie brachte in einem historischen Rückblick auf die Ereignisse nun endlich mitten unter 'byzantinischen' Devotionshymnen auch die 'römische' Auffassung nebenher zu Worte. Denn hier wurden der Papst (durch seine Legaten) einerseits, die übrigen Synodalen andrerseits als zwei Gruppen, die dem kaiserlichen Berufungsbefehl gefolgt seien, aufgezählt. Hier wurden Konstantin der Große und Papst Silvester für Nicäa 325, Theodosius I. und Damasus I. für Konstantinopel 381, ja sogar Justinian I. und Vigilius für Konstantinopel 553 als die gemeinsam Handelnden zu Vorbildern des gegenwärtigen Zusammenwirkens von Kaiser und Papst stilisiert. Das Anathem über die Monotheleten und Honorius, 'der ihnen darin gefolgt ist', wurde wiederholt » (2).

Nach Anführung des für uns wichtigen Textes (3) kommentiert Caspar noch weiter:

> « Das Ganze klang aus in ein Preislied auf Neu-Rom-Konstantinopel — 'Tochter Zion, freue dich!' — und seinen Kaiser, 'dessen Reich die Pforten der Hölle nicht überwinden werden'. Das päpstliche Palladium der Petrusverheißung, Matth. 16,19, pflanzte man am Altar cäsaropapistischer Kaiserverherrlichung auf, und dieser Hymnenschwall übertönte fast jenes Zitat aus den Akten von Chalcedon 'Petrus hat gesprochen', das damals als spontaner Zuruf der Synodalen von 451 den Höhepunkt gebildet hatte » (4).

In seiner Darstellung unterscheidet Caspar das, was sich auf der Bühne abspielte, von dem, was hinter den Kulissen geschah (5) und urteilt abschließend: « Der äußerliche Triumph des Glaubensprimats in schwacher Kopie des Sieges Leos d. Gr. in Chalcedon sollte erkauft werden mit der Preisgabe eines päpstlichen Vorgängers als Häretiker » (6).

Weithin offenbart Caspar die Hintergründe menschlicher Politik. Aber die tiefere kirchengeschichtliche und theologische Bedeutung

(1) Mansi, XI, 657-668.
(2) Caspar, II, S. 604. Mansi, XI, 661/662; 665/666 A.
(3) Siehe unten, S. 217.
(4) Caspar, S. 604-605.
(5) Ebenda, S. 605 ff.
(6) S. 608.

der Ereignisse wird kaum sichtbar. Er selbst hat im Vorwort zu seinem Werk [1] auf die Ursache dieses Tatbestandes hingewiesen, wo er seine Aufgabe abgrenzt: die Idee des Papsttums als inneres Erlebnis und religiöses Bekenntnis sei übergeschichtlich, wie auch die spekulative Frage nach dem Wahrheitsgehalt dieser Idee abseits der Geschichte liege. Lediglich die Verkörperung der Idee unterliege den historischen Gesetzen der Entstehung, der Entwicklung und des Wandels. Wieweit eine solche Abgrenzung zu Recht besteht, mögen einige Fragen andeuten: Ist es dem Kaiser gelungen, die Petruskirche völlig in die Reichskirche einzuebnen? den verurteilten Papst Honorius als Häretiker zu erweisen? die Richtigkeit einer Anwendung von Matth. 16,19 auf das byzantinische Reich darzutun?

Für Caspar erscheint, was zum inneren Kern des kirchlichen und dogmatischen Geschehens auf dem 6. ökumenischen Konzil gehört, wie verschüttet, wie überdeckt: «Die Huldigungsadresse an den Kaiser brachte nun endlich mitten unter 'byzantinischen' Devotionshymnen auch die 'römische' Auffassung nebenher zu Worte» [2]. Ja, in der Glaubensdefinition war auch die Lehre Agathos und seiner römischen Synode enthalten. Versuchen wir diesen Kern herauszuschälen.

2. *Der Sinn der Akklamationen*

Bei Beantwortung der Frage, welches der Sinn der Akklamationen sei, geht W. de Vries aus vom Standpunkt seiner Schau der Ekklesiologie der alten Konzilien [3]. Er wirft mehrere Fragen auf.

Welches ist der Sinn dieser Akklamationen? Heißt das nur: « Die Lehre Leos stimmt mit dem Bekenntnis des Petrus überein », « Agathos Brief — d.h. die in seinem Schreiben an die Konzilsväter enthaltene Lehre — stimmt mit dem Zeugnis des Petrus überein »? Oder sagt dies mehr? Etwa: « Leo hat mit der Autorität des Petrus, also unfehlbar gesprochen », im Sinne der Anerkennung einer absoluten Lehrautorität des Papstes. Oder: « Agatho hat unbedingt recht, weil er die Autorität des Petrus besitzt » [4]. Ein Eingehen auf diese Fragen

(1) CASPAR, I, S. VII f.

(2) CASPAR, II, S. 604.

(3) Wilhelm DE VRIES S.J., *Orient et Occident, Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques.* Paris 1974.

(4) W. DE VRIES, *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon* (451), *Or.Chr.Per.* 35 (1969), S. 63-122; *102 ff.*; *Die Struktur*

in größerer Breite und Tiefe wäre Aufgabe einer gesonderten Untersuchung. Hier genügt die eine oder andere Bemerkung.

Nach unserer Meinung sagt die erste Erklärung zu wenig, die zweite verlangt zu viel.

Zuvor aber läßt sich die Frage stellen: Wenn mit den Akklamationen lediglich eine Übereinstimmung der Lehre Leos I. oder Agathos mit der von Petrus bezeugten Lehre gemeint ist, wo soll ich dann die Lehre von der einen Person in Christus und den beiden Naturen, bzw. die Lehre von den beiden Willen und Tätigkeiten, in den Aussprüchen des Erstapostels, soweit sie in den Schriften der Neuen Testamentes erhalten ist, suchen oder finden? Diese unsere Frage läßt bereits vermuten, daß mit den Akklamationen gar nicht nur die rein materielle Identität der Lehre gemeint sein kann, da die Christologie seit Petrus wegen der entstandenen Kontroversen einen bedeutenden Fortschritt gemacht hatte.

Mit den Akklamationen ist, da Leo und Agatho mit Petrus in Verbindung gebracht sind, und da die Konzilsväter in Leo und Agatho den rechtmäßigen Nachfolger Petri anerkennen, auch diese Beziehung mitgemeint. Weil die höchste Lehrautorität des Petrus anerkannt wird, wird *tatsächlich* die Lehre dieser Päpste in diesen konkreten Fällen als wahr und untrüglich, als unfehlbar bejaht. Es wäre aber anachronistisch, von den Vätern jener Konzilien eine ekklesiologisch-reflexe Kenntnis einer solchen tatsächlichen Unfehlbarkeit zu verlangen, wie sie nach jahrtausendlanger theologischer Arbeit erst im Vaticanum I ihren Ausdruck gefunden hat. Nicht berechtigt scheint uns der Schluß, daß jene Väter, die sich zu einem solchen Grad der Reflexion noch nicht erhoben hatten und es damals in ihrer konkreten Lage auch gar nicht konnten, deshalb die tatsächliche unfehlbare Lehrautorität des Nachfolgers Petri geleugnet oder nicht angenommen hätten.

Der Ausdruck « die Annahme einer absoluten Lehrautorität des Papstes » — er ist vieldeutig — kann demnach im eben dargelegten Sinne, aber auch in einem übersteigerten Sinne verstanden werden: a priori immer und unter allen Umständen und ohne Prüfung an Schrift und Überlieferung einen päpstlichen Spruch oder eine päpstliche Entscheidung annehmen, nur weil die Autorität des Papstes gespro-

---

der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel (680-681), in: *Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer*, Freiburg/Basel/Wien 1967, S. 262-285; *280. Orient et Occident*, a.a.O., S. 136ff.; *140 ff.*; 213 ff.; *215* ff.

chen hat. Und man könnte folgern: Nur wer in diesem Sinne die päpstliche Autorität annimmt, anerkennt sie tatsächlich. Dabei würde jedoch übersehen, daß eine Anerkennung der höchsten kirchlichen Autorität konkret die verschiedensten Grade zuläßt und daß, um konkret eine solche Anerkennung zu würdigen, mannigfaltige Aspekte zu berücksichtigen sind: die Konzilsväter als Bischöfe der Kirche, als Würdenträger eines theokratischen und politischen Staates, als Vertreter einer völkischen Gruppe, einer östlichen oder westlichen Sprache und Kultur. Die Annahme der Lehre Petri aus dem Munde eines Leo oder Agatho oder die Anerkennung der Autorität des Petrus in Leo oder Agatho konnte an erster Stelle aus kirchlich-dogmatischen Gründen erfolgen, doch war sie stets konkret bedingt durch zu überwindende Hindernisse oder Hemmungen oder Gegensätze persönlicher, völkischer oder politischer Natur, wodurch jedoch die Zustimmung nicht notwendig aufgehoben wurde.

Die Akklamationen sind ihrer Natur nach Ausdruck der konkreten historischen Situation, aber auch der Kontinuität Petrus-Leo, Petrus-Leo-Agatho, formell und materiell, obschon, wie gesagt, die materielle Identität der christologischen Lehre des Erstapostels mit der eines Leo oder Agatho gar nicht auf den ersten Blick in die Augen springt.

Gerade um den Sinn der Akklamation des Papstes Agatho zu verstehen, ist es wichtig, sie in jenem Zusammenhang zu betrachten, in dem sie steht: innerhalb einer Akklamation des Kaisers (1). Es heißt da:

> « Der höchste (Apostel) (« ὁ κορυφαιότατος ») hat zusammen mit uns gekämpft, der Erstapostel. Denn wir hatten seinen Nachahmer und Nachfolger auf dem Bischofssitz bei uns mit seiner Salbung (« ὑπαλείφοντα »), als er das Geheimnis der Theologie/Gotteskunde durch ein Schreiben verdeutlichte. Ein Bekenntnis, das göttlichen Charakter trägt (« θεοχάρακτον »), hat dir die Stadt Altrom dargeboten. Ein Schriftstück aus Papier und Tinte kam zum Vorschein und ließ vom Abendland her den Tag der göttlichen Satzungen (« τῶν δογμάτων ») aufgehen. Durch Agatho sprach Petrus. Dem mit dir regierenden Allherrscher (« Παντοκράτορι ») hast du, durch Gottes Stimme erwählter (« θεοψήφιστε ») Kaiser und Selbstherrscher (« βασιλεὺς αὐτοκράτωρ ») zugestimmt (« συνεψηφίζου ») » (2).

(1) Vgl. DE VRIES, über das III. Konzil von Konstantinopel, a.a.O., S. 280f., bzw. S. 215 ff.

(2) MANSI, XI, 665/666C-D. CASPAR, II, S. 611 Anm. 2; Mansi, 721D (Parallelschreiben).

Es kommt darauf an, hier genau zu unterscheiden zwischen der Rolle des Petrus, des Papstes Agatho und des Kaisers (Konstantin IV. Pogonatus: 668-685): Petrus selbst der Erstapostel, hat bei der Definition des Konzils mitgewirkt. Das hat er getan durch seinen Nachahmer und Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl von Altrom, nämlich Agatho. Dieser hat seine Salbung mitgeteilt und durch ein Schreiben das Geheimnis der Theologie in helles Licht gestellt, hat dem Kaiser ein Glaubensbekenntnis, das göttlichen Charakter trägt, zustimmend entgegengehalten (« ἀνέτεινε »). Im Darbieten dieses Glaubensbekenntnisses liegt eine Zustimmung Agathos zur Absicht des Kaisers, die dieser mit dem Konzil verband. Agatho hat aber nicht nur durch sein Schreiben, das göttliche Lehre enthielt, die Christologie geklärt, sondern noch mehr: er hat die Tageshelle der christologischen Definition des Konzils herbeigeführt. Der Ausdruck « Nachahmer » des Petrus könnte von Origenes her verstanden werden, als Vollkommener, als Nachahmer Christi (1), wird aber hier — und wie wir gleich sehen werden, noch an anderer Stelle — dahin präzisiert, daß Agatho wie Petrus das Geheimnis der Theologie, d.h. der Menschwerdung des wahren Sohnes Gottes, durch sein Bekenntnis, wie Petrus, ins klare Licht gerückt hat. Das Bekenntnis des Agatho trägt göttlichen Charakter, verrät göttliche Spur. Wie sollte es demnach nicht unfehlbar sein, genau wie das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi, das dem Simon vom himmlischen Vater eingegeben worden war? Der durch Gottes Stimme gewählte Kaiser, der « Autokrator », hat seinerseits dem « Pantokrator » (2), der zusammen mit ihm regiert, seine Zustimmung erteilt (« συνεψηφίζου »). Die lateinische Übersetzung bei Mansi hat: « simul decernebas », « du hast mitbestimmt/mit festgesetzt/ mitentschieden ». Die Verschlungenheit der Zustimmung des Kaisers wird in wenigen Worten zum Ausdruck gebracht: Der Kaiser stimmt dem Schreiben des Papstes Agatho zu und so dem Petrus, und da das Schreiben göttlichen Charakter zeigt, auch Gott, dem Allherrscher. Der Kaiser gibt aber auch seine Stimme dafür ab, daß die Glaubensdefinition des Konzils angenommen werden kann, die ohne die kaiserliche Zustimmung *tatsächlich* nicht zustandegekommen wäre.

(1) *Origenes Werke*, Band X (BENZ/KLOSTERMANN), Leipzig 1935, S. 86,1 ff.; 88,16.

(2) Vgl. die Studie von Carmelo CAPIZZI S.J., Παντοκράτωρ, *Saggio d'esegesi letterario-iconografica* (= *Or. Chr. Analecta* 170), Rom 1964. CASPAR, II, S. 605, Anm. 1.

Um diese Zustimmung zum Glaubensdekret geht es im Brief des Kaisers Konstantin IV. an Papst Leo II. (682-683):

> « Wir haben ihn (Agatho) genau wie (« ὥσπερ ») Petrus selbst, den Fürsten des Apostelchors, der den ersten Sitz einnimmt, mit geistigen Augen geschaut, da er das Geheimnis der ganzen Heilsordnung theologisch zum Ausdruck brachte («τὸ τῆς οἰκονομίας ὅλης θεολογοῦντα μυστήριον », lateinisch: « divinitus... eloquentem ») und durch sein Schreiben Christus mit den Worten anredete (« διὰ τῶν γραμμάτων τῷ Χριστῷ προσφθεγγόμενον »): 'Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes' (Mt. 16,16). Denn den ganzen Christus hat euch sein (des Agatho) heiliger Brief (« γράμμα ») durch das Wort dargestellt (« τῷ λόγῳ διέγραφεν »), (ein Brief,) (« ὅπερ ») den wir alle willkommen geheißen und mit lauterer Gesinnung in Empfang genommen und wie Petrus selbst in die Seele geschlossen haben » (1).

Die Erkenntnis der Identität der Lehre des Petrus und des Papstes Agatho und die Erkenntnis der Identität ihrer Autorität sind miteinander verbunden, gehen ineinander, bedingen und verstärken einander je unter verschiedener Rücksicht, besonders da es sich um Erkenntnisse handelt, die auf einem Konzil wesentlich in gemeinsamer, gemeinschaftlicher Auseinandersetzung gewonnen werden.

Zwei weitere Autoren, auf die de Vries verweist (2), haben versucht, den Sinn der Akklamationen näher zu bestimmen: Th. P. Camelot und Y. M.-J. Congar.

Camelot berichtet über die begeisterten Akklamationen der Synodalen von Chalcedon an die Adresse des Kaisers Marzian und der Pulcheria und meint, in einem viel tieferen Sinne sei das Konzil das Konzil des hl. Leo gewesen, « dessen Autorität alle Erörterungen beherrschte und endgültig die Debatte entschied durch die Autorität des seligen Apostels Petrus » (3). In einer Ansprache verglich Marzian sich mit Konstantin: wie jener sei er zum Konzil gekommen, nicht um seine Macht zu zeigen, sondern um den Glauben der Apostel und der 318 Väter von Nicäa zu bestätigen, « den Leo, der Papst der Stadt

(1) Mansi, XI, 716B-C.

(2) Im Artikel über Chalkedon, a.a.O., S. 102-103; im Artikel über das III. Konzil von Konstantinopel, S. 280.

(3) Th. P. Camelot O.P., *Les conciles œcuméniques des IVe et Ve siècles*, in: *Le concile et les conciles, Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne 1960, S. 45-73; *62*.

Rom, der den Apostolischen Sitz innehat, im Brief an Flavian dargelegt hat. 'Petrus hatte durch Leo gesprochen' » (1).

In einer Anmerkung macht jedoch Camelot darauf aufmerksam, daß solche Formeln mit Vorsicht gedeutet werden müssen:

> « Nach unserer Meinung hatten die Bischöfe nicht die Absicht, durch diese Worte die Autorität des Nachfolgers Petri anzuerkennen, der eingriff, um ein Dogma zu definieren oder aufzuerlegen; sie anerkennen einfachhin die Übereinstimmung des Briefes Leos mit der authentischen Lehre der Apostel. Man darf nicht vergessen, daß sie im nämlichen Augenblick ebenfalls ausrufen: 'Leo spricht wie Cyrill' » (2).

Uns scheint, daß zwischen dem Text und der Anmerkung eine gewisse Unstimmigkeit besteht. Gewiß mahnt Camelot mit Recht zur Vorsicht, wo es sich um Formeln handelt, die nur allzuoft rhetorisch verwendet werden. Beim Versuch, die Anmerkung mit dem Text in Einklang zu bringen dürfte folgendes gelten:

1) Die Autorität des hl. Leo beherrscht alle Erörterungen des Konzils und bringt die Entscheidung, insofern sie mit der Autorität des Apostels Petrus zusammenfällt. 2) Selbstverständlich konnte eine solche Entscheidung damals *nicht in der Form* einer mittelalterlichen oder neuzeitlichen päpstlichen Definition stattfinden. 3) Papst Leo hat tatsächlich eingegriffen und die Lehre seines Tomus dem Konzil auferlegt. 4) Die Anerkennung dieser Lehre betraf sowohl die Übereinstimmung von Leos Brief mit der Lehre der Apostel als auch die Autorität Leos, durch den Petrus spricht, bzw. die Autorität Petri, der durch Leo spricht. 5) Zum Verständnis ist wesentlich und notwendig, daß man die Lehre Leos — wie jede spätere Definition eines Papstes — nicht isoliert betrachtet, nicht getrennt von der Lehre des Konzils von Nicäa, von Ephesus und Cyrill von Alexandrien, von der Lehre und Überlieferung der ganzen Kirche.

Congar kommt in einer umfangreichen Studie über das Kirchenbewußtsein in Ost und West (3) auf den Sinn der Akklamationen zu sprechen (4).

(1) CAMELOT, a.a.O., S. 62; *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, II, I, 2, S. 140.

(2) CAMELOT, S. 62 mit Anm. 69.

(3) Y. M.-J. CONGAR O.P., *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle*, *Istina* 6 (1959), S. 187-236.

(4) CONGAR, a.a.O., S. 220, Anm. 128.

In einem Kapitel über die Funktion des Bischofs von Rom, wie sie der Osten sah, fragt Congar, wie es mit der im Westen so lebendigen und fruchtbaren Idee stand, daß nämlich Petrus, mit seiner Vollmacht als Fürst (« princeps »), in seinen römischen Nachfolgern weiterlebt: der Papst = Petrus selbst, Stellvertreter (« vicarius ») Petri, Stellvertreter Christi (1). Man hat — so Congar — « bisweilen den Eindruck », daß die Orientalen, selbst wenn sie auf Rom unbestreitbare Primatstitel anwenden, sie sich dabei weniger an die formelle Autorität der Funktion halten als an den Inhalt der Interventionen, in denen sie den apostolischen Glauben anerkennen und rühmen (2). Congar erläutert dies durch Hinweis auf die Geschichte des Monotheletismus:

> « Da sieht man, daß dem Papst zugerufen wird, weil er, wie Petrus, auf dem Felsen des Glaubens feststeht; Petrus spricht in ihm, in dem Sinne, daß er den Glauben des Petrus verkündet, den orthodoxen Glauben. Der *Petrus selbst* wird hier nicht so sehr auf die Funktion als solche bezogen als vielmehr auf den Inhalt des päpstlichen Zeugnisses: ein Zeugnis das, von seiten des Konzils, kurz gesagt, den Gegenstand einer gewissen 'Rezeption' bildet » (3).

Dann stellt Congar fest, daß der Osten zwar den Text Matth. 16,18 (« auf diesen Felsen ») als angewandt auf die Person des Apostels Petrus nicht verkannt, aber doch jene Exegese bevorzugt habe, die im Felsen *den Glauben* oder das Bekenntnis des Petrus sieht (4), eine Exegese, die auch im Westen noch lange, selbst bei Päpsten, vorgetragen wird (5).

Congar drückt sich sehr behutsam aus und macht zunächst nur persönliche Eindrücke geltend. Wichtiger aber scheint uns, daß er die Zusammengehörigkeit, die wechselseitige Bedingtheit der beiden Auffassungen — Person des Petrus und sein Glaube — klar sieht und dann nur von einem Mehr oder Weniger spricht. Wie weit dies aber in jedem einzelnen konkreten historischen Fall zutrifft, darüber mögen — unseres Erachtens — objektiv und subjektiv verschiedene Auffassungen berechtigt sein.

(1) S. 213 ff.; 218 ff.
(2) S. 219-220.
(3) S. 220.
(4) Siehe dazu: *Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus, Or. Chr. Per.* 40 (1974), S. 286-313; *312-313*.
(5) CONGAR, a.a.O., S. 220 ff.

3. *Die Deutung Solovievs*

Ganz im Sinne der von uns aufgewiesenen Kontinuität sieht die Akklamationen Vladimir Soloviev, der auf Grund eingehenden Studiums der alten Kirchengeschichte die Lehre von « Petrus, der in seinen Nachfolgern lebt » (« l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs ») angenommen hat (1)

Am Schluß der Einleitung zu seinem Buch « La Russie et l'Église universelle » sagt er in einem persönlichen Glaubensbekenntnis, er spreche darin « comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe qui ne parle pas par un synode anticanonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs ». Dann zählt er eine Reihe von bedeutenden östlichen Vätern auf (2).

Zweimal kommt Soloviev in seinem Buch auf die Akklamationen von Chalcedon zu sprechen (3) und einmal auf die des 3. ökumenischen Konzils von Konstantinopel (4), wo er bemerkt, daß die östlichen Konzilsväter sowohl das dogmatische Schreiben des Papstes Leo I. wie das des Papstes Agatho auf Petrus bezogen, es ihm zugeschrieben haben, obwohl Papst Agatho bei weitem nicht die persönliche Autorität eines Leo besaß (5).

Soloviev schreibt im Anschluß an die von uns eingangs angeführten Worte:

> « Le point ferme, la roche ou la pierre inébranlable pour y appuyer l'opération divino-humaine est trouvé. Un seul homme qui, assisté par Dieu, répond pour tout le monde, voici la base constitutive de l'Église universelle. Elle n'est fixée ni dans l'unanimité impossible de tous les croyants, ni dans l'accord toujours douteux d'un concile, mais dans l'unité réelle et vivante du prince des apôtres. Et, dans la suite, chaque fois que la question de la vérité sera posée devant l'humanité chrétienne, ce n'est ni du suffrage universel ni du conseil des élus qu'elle recevra sa solution déterminée et décisive.

(1) SOLOVIEV, *La Russie et l'Église universelle*, S. LXVI.

(2) Ebenda. Die Väter sind: Irenäus, Dionysius der Große, Athanasius der Große, Johannes Chrysostomus, Cyrill (von Alexandrien), Flavian, der selige (alle anderen nennt er Heilige) Theodoret, Maximus der Bekenner, Theodor Studita, Ignatius (zur Zeit des Photius).

(3) S. 94 und 200-202.

(4) S. 94.

(5) Ebenda.

Les opinions arbitraires des hommes ne feront naître que des hérésies; et la hiérarchie décentralisée et abandonnée à la merci du pouvoir séculier s'abstiendra de se manifester ou se manifestera par des conciles comme le brigandage d'Ephèse. Ce n'est que dans son union avec la pierre sur laquelle elle est fondée que l'Église pourra assembler de véritables conciles et, au moyen de formules authentiques, fixer la vérité. Ce n'est pas là une opinion, c'est un fait historique tellement imposant qu'en des époques solennelles il a été attesté par l'épiscopat oriental lui-même, tout jaloux qu'il était des successeurs de saint Pierre. Non seulement l'admirable traité dogmatique du pape saint Léon le Grand a été reconnu comme une œuvre de Pierre par les Pères grecs du quatrième concile œcuménique, mais c'est à Pierre aussi que le sixième concile rapporta la lettre du pape Agathon (qui était loin d'avoir la même autorité personelle que Léon): ' Le chef et le prince des apôtres, disaient les pères orientaux, combattait avec nous... On voyait l'encre (de la lettre), et Pierre parlait par Agathon ' » (1).

Soloviev hat aber keine enge Auffassung vom Felsen der Kirche. Im gleichen Buche dehnt er die Idee des Petrus-Seins — ähnlich wie Origenes (2) — auf alle Gläubigen aus: « Einziger Fels/Stein der Kirche (« pierre », russisch « kamen' ») — das Wortspiel «pierre» = « Stein» und « Pierre » = « Petrus » im Französischen läßt sich deutsch nicht wiedergeben — ist Jesus; wenn wir aber Jesus Glauben schenken, dann ist der Stein seiner Kirche in vorzüglicher Weise das Haupt der Apostel; und wenn wir diesem glauben wollen, dann ist der Stein der Kirche jeder wahre Gläubige » (vgl. 1 Petr. 2,4 ff.) (3).

Die erste Auflage des Buches « La Russie et l'Église universelle » ist im Jahre 1889 herausgekommen. 1896 nahm Soloviev das katholische Credo an. Wenige Monate später, Mai/Juni 1896, schreibt er an seinen Freund Eugène Tavernier u.a. über die Art, wie er, erfüllt mit eschatologischen Vorahnungen den Anschluß an Rom versteht:

« La première de ces conditions est l'unité morale et religieuse qui ne peut pas être arbitrairement établie, mais doit avoir une base légitime et traditionnelle, c'est une obligation imposée par la piété. Et, comme il n'y a dans le monde chrétien qu'un seul centre d'unité légitime et traditionnelle, il s'en suit que les vrais-croyants doivent se rallier autour de lui ce qui est d'autant plus idoine qu'il n'a plus de pouvoir extérieur compulsif et que partant chacun peut se ral-

(1) S. 93-94.
(2) Vgl. die oben S. 221 in Anm. 4 erwähnte Studie, S. 289 ff.; 313.
(3) SOLOVIEV, a.a.O., S. 103-104.

lier dans la mesure indiquée par la conscience. Je sais qu'il y a des prêtres et des moines qui pensent autrement et qui demandent qu'on s'abandonne à l'autorité ecclésiastique sans réserve, comme a Dieu. C'est une erreur qu'il faudra nommer hérésie quand elle sera nettement formulée » (1).

Er fügt hinzu, man müsse darauf gefaßt sein, daß 99 Prozent der Priester und Mönche zum Antichrist übergehen.

Der protestantische Theologe Ludolf Müller meint, aus diesen Worten und aus der Tatsache, daß Soloviev sich bei seinem « Übertritt » mit den von uns oben zitierten Worten als « Glied der wahren und verehrungswürdigen griechisch-orthodoxen Kirche des Ostens » bekennt, gehe hervor, « daß ihm sein Gewissen den Anschluß an Rom nur bis zu einem verhältnismäßig geringen Grad erlaubte » (2).

Hier erhebt sich die Frage, ob von einem geringen Grad des Anschlusses die Rede sein kann, wenn Soloviev gerade in diesem Text Rom als alleiniges legitimes und traditionelles Zentrum, als einzigen gesetzmäßigen und der Überlieferung entsprechenden Mittelpunkt anerkennt. Außerdem hebt Soloviev hervor, daß ein Anschluß an Rom nach Beseitigung des weltlichen Kirchenstaates um so leichter ist, als das Gewissen keinem äußeren Zwang und keiner staatlichen Kontrolle mehr unterliegt, wie er es aus Erfahrung kannte in jenen Umständen, unter denen er schreibt.

Dazu kommt aber noch ein weiteres. Das Mißverständnis, es handele sich bei Soloviev um ein Mindestmaß von Anschluß an die päpstliche Autorität, kommt daher, daß man eine Wesensbedingung eines solchen Anschlusses übersteigert: sich der kirchlichen Autorität ohne Vorbehalt wie Gott überlassen (2). Folgt nun aber daraus, daß sich jemand der Aurorität des Petrus nicht in dieser absoluten Weise überläßt, daß er den Primat nur in geringem Maße oder überhaupt nicht anerkennt? Weder Paulus, — der dem Petrus widerstand (Gal. 2,11 im Zusammenhang), noch irgend ein Heidenchrist war verpflichtet, sich der Autorität des Kephas, dessen Haltung die Verbind-

(1) V. Soloviev, *Pis'ma*, Band 4, Herausgegeben von E. L. Radlov, Petersburg 1923, S. 196-200; *199*.

(2) L. Müller, *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg i.B. 1951, S. 75; besprochen in *Or.Chr.Per.* 17 (1951), S. 480-484.

(3) Siehe zum Ganzen unsere Artikel: *Vladimiro Soloviev ed il Cattolicesimo, Humanitas*, Brescia, 5 (1950), S. 655-661; 657, und: *Vladimiro Soloviev e i tre principi nella Chiesa, La Civiltà Cattolica*, 1950, III, S. 37-52.

lichkeit des jüdischen Zeremonialgesetzes nahelegte, absolut zu überlassen. Die praktische Unentschiedenheit des Petrus in dieser Frage — seine Lehre stimmte mit der des Paulus überein — zeigt das Gegenteil. Ähnliches gilt vom Papst Liberius oder Honorius: niemand war, wegen ihrer praktischen Unentschiedenheit dem Arianismus oder Monotheletismus gegenüber, gebunden, sich, bei Anerkennung ihrer primatialen Autorität, auch in diesem Falle bedingungslos zu überlassen. Niemand brauchte — um ein Beispiel aus späterer Zeit anzuführen —, wenn er die päpstliche Autorität des Papstes Johannes XXII. anerkannte, deswegen seine falschen Privatmeinungen über das Los der Verstorbenen zu teilen.

Eine theologisch vertiefte Betrachtung der Papstgeschichte zeigt, daß die Person und die Autorität des Petrus oder seines Nachfolgers nicht getrennt werden darf von seinem Zeugnisglauben und dessen Inhalt, und daß wie in Petrus so auch in seinen Nachfolgern stets unterschieden werden muß zwischen dem Felsen, der feststeht im Bekenntnis der geoffenbarten Wahrheit, und der Person, die in Unentschiedenheit, Sünde und Irrtum fallen kann.

Bernhard Schultze S.J.

Ein ägyptisches Papier mit zwei biblischen Oden

(P. Heid. Kopt. 372)

Über die Verwendung biblischer Oden im Gottesdienst der koptischen Kirche besitzen wir eine vielfältige Dokumentation, mag dabei für die ältere Zeit auch noch manche Frage offenbleiben (1). Neben Nachrichten über die Verwendung der Cantica haben wir verschiedene Zusammenstellungen von Oden und Abschriften einzelner Oden, bei denen die Zweckbestimmung für die Liturgie zumindest in höchstem Grade wahrscheinlich ist. Unter den direkten Zeugen einzelner Oden befinden sich auch solche, die jeweils nur die Versanfänge bieten, nicht den vollständigen Text. Mir waren bisher zwei Blätter dieser Art bekannt, von denen das eine nur ein Canticum, das Mose-Lied aus dem Exodus, enthält, das andere hingegen zwei Cantica, wiederum das Schilfmeerlied und dazu das Lied der Anna. Im ersten Fall handelt es sich um einen schmalen und unregelmäßigen Pergamentstreifen mit dem Text im faijumischen Dialekt (2). Das zweite Blatt (3) dürfte sich zwar auch im ursprünglichen Zustand schon eher einem normalem Format genähert haben, es bildete aber gleichfalls von Anfang an ein Einzelblatt und stammt nicht aus einem Kodex. Der untere Teil ist hier verloren, vom Anna-Lied ist nur noch der Anfang erhalten. Der Text ist griechisch-koptisch, das Koptische ist der saïdische Dialekt. Die beiden Versionen sind vollständig getrennt, die griechische steht auf der Vorder-, die koptische auf der Rückseite des Blattes, so daß

(1) Vgl. H. Quecke, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 3; Löwen 1970) im Index unter dem Stichwort Oden (S. 533b).

(2) Veröffentlicht von W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905) Nr. 493 (S. 237). Am Beginn und gegen Schluß erscheinen hier einige »Verse« ausgeschrieben.

(3) Siehe die Neuausgabe bei Quecke, *Untersuchungen* 458 ff. Das Stück ist heute als P. Heid. Kopt. 362 inventarisiert.

an einen Gesang in beiden Sprachen zugleich kaum gedacht gewesen sein kann. Eine Besonderheit dieses Zeugen ist, daß die »Verse« abwechselnd mit einem liegenden Kreuz und mit einem Punkt markiert sind.

Einen weiteren Textzeugen der genannten Art besitzen wir in einem anderen Heidelberger Stück, das heute als P. Heid. Kopt. 372 inventarisiert ist. Ich bedauere es sehr, daß ich dieses Stück bisher übersehen habe und so nicht an seinem gehörigen Ort in meinen »Untersuchungen ...« bekannt machen und berücksichtigen konnte. Es handelt sich diesmal um ein Papierblatt, das aber wiederum nicht aus einem Buch stammt. Das Blatt ist gleichfalls unten abgerissen. Die größte Höhe beträgt heute 21 cm. Oben ist es 8 cm breit, unten 7,5. Als Vorderseite bezeichne ich die Seite mit den biblischen Cantica. Auf der Rückseite stehen Texte verschiedener Hände und Sprachen. Am umfangreichsten sind die arabischen Zeilen, von denen aber der größte Teil verlorengegangen ist und mit denen ich mich nicht näher beschäftigt habe. Am unteren Rand und kopfstehend zur Vorderseite finden sich einige koptische Zeichen, mit denen ich jedoch nichts anfangen kann. Darunter scheinen mindestens zwei griechische Zeilen zu stehen, die mir aber gleichfalls unverständlich sind. Vielleicht finden sich zudem neben dem Arabischen Reste von Griechischem, doch kann ich darüber kein sicheres Urteil abgeben. Der Text der Vorderseite mit den uns interessierenden Oden ist rein griechisch. Er umfaßt das Mose-Lied vollständig, d. h. seine gesamten Initien, dazu den Titel, und den Beginn des Anna-Liedes, also wiederum den Titel und von den Initien noch die ersten drei, vom vierten nur ganz geringe Spuren. Es ist vom Format des Blattes her gesehen ganz unwahrscheinlich, daß dieses ursprünglich mehr als die Versanfänge der beiden genannten Cantica enthalten haben könnte. Beschädigt ist das Blatt nicht nur durch den Verlust des unteren Teiles, sondern es fehlen auch große Stücke aus dem erhaltenen oberen Teil, so daß keine einzige Zeile ganz unbeschädigt ist. Dabei sind im oberen Teil die ursprünglichen Blattränder fast völlig erhalten. An dem Verlust des Beschreibstoffes ist offensichtlich Zersetzung durch die verwendete Tinte schuld. Die Farbe der Tinte ist braun. Der Text kann nach meinem Urteil kaum vor dem 10. Jahrhundert niedergeschrieben worden sein. Er lautet:

>>>——[>>>——] >>>——

ⲱⲇ [ⲙⲱⲩ]ⲥⲉⲟⲥ· ⲁ̅

ⲁⲥⲱ̣[ⲙⲉⲛ ⲧⲱ] ⲕ̣ⲱ̅.

ⲃⲟⲏⲑ̣[ⲟⲥ ⲕⲉ] ⲥ̣ⲕⲉⲡⲁⲥⲧⲏⲥ
ⲕ̅ⲥ̅ ⲥⲩⲛ[ⲧⲣⲓ]ⲃⲱⲛ ⲡⲟⲗⲉⲛ̊
5 ⲉⲡⲓⲗⲉ]ⲕⲧⲟⲩⲥ ⲁⲛⲁⲃⲁⲧⲏⲥ·
ⲡⲟⲛⲧⲱ] ⲉ̣ⲕⲁⲗⲩⲙⲯⲉⲛ·
ⲏ ⲇⲉⲝⲓⲁ ⲥⲟ]ⲩ̣ ⲕ̅ⲉ̅·
ⲁⲡⲉⲥϯⲗⲁ]ⲥ̣ [ⲧ]ⲏ̣ⲛ ⲁⲣⲅⲏⲛ ⲥⲟⲩ
ⲉ̣[ⲡⲁⲅⲏ] ⲱⲥⲓ̅ ⲧⲓⲭⲟⲥ·
10 ⲉ̣ⲓ̣ⲡ̣[ⲉⲛ] ⲟ ⲉⲭⲑⲣⲟⲥ·
ⲁ̣ⲡ̣[ⲉ]ⲥϯⲗⲁⲥ ⲧⲟ ⲡ̅ⲛ̅ ⲥⲟⲩ
ⲧ̣ⲓ̣ⲥ̣ [ⲟⲙⲉⲟⲥ] ⲥ̣ⲟ̣ⲓ̣ ⲉⲛ ⲑⲉⲟⲓⲥ ⲕ̅ⲉ̣̅
ⲉⲝ[ⲉⲧⲓⲛⲁⲥ ⲧ]ⲏ̣ⲛ ⲇⲉⲝⲓⲁⲛ̣[
ⲡ[ⲁⲣⲉⲕⲁⲗⲉⲥ]ⲁ̣ⲥ·
15 ⲧ̣[ⲟⲧⲉ ⲉⲥⲡⲉⲩ]ⲥⲁⲛ·
ⲉⲡⲓⲡⲉⲥⲟⲓ] ⲉⲡ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ
ⲉⲓⲥⲁⲅⲁⲅⲱ]ⲛ̣·
ⲕ̅ⲥ̅] ⲃ̣[ⲁⲥⲓ]ⲗ̣ⲉ̣ⲩⲱⲛ ⲧⲱⲛ ⲁⲓ
ⲕ̣ⲉ ⲉⲡⲓⲅⲁⲅⲉⲛ ⲉⲡ ⲁⲩⲧⲟⲩⲥ
20 ⲇⲟⲝⲁ *̣ S ⲛⲩⲛ·
>>> —— >>>—— ——

ⲱⲇ ⲁⲛⲛⲁ· ⲅ̅

ⲉⲥⲧⲉⲣ̣ⲉ̣[ⲱⲑⲏ] ⲏ̣̅ ⲕ̣ⲁ̣ⲣⲇⲓ·
ⲟⲧⲓ ⲟⲩⲕ ⲉⲥⲧⲓⲛ̣ ⲁ̣ⲅ̣ⲓⲟⲥ·
ⲙⲏ ⲕⲁⲩⲭⲁⲥⲑ[(Spuren)
25 ⲟ]ⲧ̣ⲓ̣ ⲑ̣̅ⲥ̣̅ [ ][(Spuren)

Die Lesbarkeit ist, soweit die Schrift überhaupt erhalten ist, nur an den Enden der beiden letzten Zeilen wirklich beeinträchtigt. Auf Zeile 24 scheinen die Spuren unmittelbar hinter dem ⲑ am ehesten zu einem ⲱ zu passen, das hier aber sinnlos wäre. Ein ⲁⲓ, das an dieser Stelle in Frage käme (für ⲉ), kann ich indessen darin nicht sehen. Hinzu kommen noch die folgenden Unklarheiten. Das ⲛ̊ am Schluß von Zeile 4 ist recht deutlich. Es muß sich um einen Fehler handeln. Am Schluß von Zeile 18 findet sich nach ⲁⲓ ein großer runder Fleck, der eindeutig Tinte ist. Für einen verlaufenen Punkt ist er wohl zu groß und regelmäßig. Das zu erwartende ⲱ kann man nicht darin sehen. Vielleicht ein ausgefülltes ⲟ? Danach ist auf dieser Zeile sicher kein Buchstabe verlorengegangen. Nach δόξα steht auf Zeile 20 ein beschädigtes Zeichen (kein Buchstabe), das mir ein Art Sternchen zu sein scheint. Erinnert das nur zufällig an das liegende Kreuz vor

καὶ νῦν auf dem anderen Heidelberger Text ([1])? Zeile 22 schließt eindeutig mit einem ι und dem Schlußpunkt. Es ist von dieser Zeile am Schluß nichts verloren. Von Zeile 25 sind nur die Spitzen des zweiten und dritten Buchstabens und der Abkürzungsstrich des folgenden Nomen sacrum erhalten. Die Identifizierung dieses Initiums als 1 Kö (1 Sam) 2,3c kann aber m. E. nicht zweifelhaft sein. Am Ende der Zeilen 8 und 19 ist ου in der bekannten Ligatur geschrieben, d.h. die Arme des υ sind über das ο gesetzt. Man beachte auch die Verwendung des Kürzels für καί in Zeile 20. Daneben wird auch κε geschrieben (Zeile 19), und danach habe ich im Hinblick auf den verfügbaren Raum Zeile 3 ergänzt. Ebenso habe ich bei der Ergänzung von Zeile 12 die Orthographie mit Rücksicht auf die Länge der Lücke gewählt. Die Kopten schreiben das Wort auch sonst in dieser Weise. Auf Zeile 13 kommt das koptische Zeichen ϯ vor, und meiner Meinung nach kommt man ohne es auch bei der Ergänzung der Lücke von Zeile 8 nicht aus. Zeile 13 braucht man dies Zeichen aber vielleicht nicht zu bemühen.

Obwohl der Text griechisch ist, stammt er eindeutig von einem koptischen Schreiber, wie schon die Verwendung des koptischen Zeichens ϯ zeigt. Aber auch unabhängig davon wäre zu vermuten, daß wir es mit einem Zeugnis des koptischen Ritus zu tun haben. Im übrigen fehlen uns die Kriterien, um bei einem solchen Odentext griechischer Sprache ein sicheres Urteil darüber zu fällen, ob ein Text melkitischer oder koptischer Liturgie vorliegt. Beachtung verdient das Vorkommen des Anna-Liedes. Ganz unerwartet ist es indessen auch wieder nicht. Der andere Heidelberger Text mit Versanfängen biblischer Oden stellt gerade in diesem Punkt eine perfekte Parallele dar. Unklar ist, wofür die Aufzeichnung dieser beiden Cantica bestimmt war. Über die Verwendung des Anna-Liedes in der koptischen Liturgie wissen wir nicht allzu viel ([2]).

Die Oden tragen in den Titeln Nummern, die erste die Nr. 1, die zweite die Nr. 3. Die zweite Zahl bedeutet vermutlich nichts anderes, als daß das Anna-Lied in der Sammlung biblischer Oden nach den beiden Mose-Liedern (aus Ex und Dtn) die dritte Stelle einnimmt. Daraus läßt sich aber weiter nichts Sicheres, etwa für eine liturgische Verwendung des Canticums aus dem Deuteronomium, entnehmen.

([1]) A. a. O. 464,19.
([2]) Vgl. a. a. O. 194, 195, 198 und 200.

Unseren Oden haften eben die Nummern an, die sie in den Sammlungen biblischer Cantica, wie sie seit dem Codex Alexandrinus bezeugt sind, führen.

Bei den jeweils nur kurzen Initia lassen sich im Textbestand kaum Vergleiche mit den übrigen liturgischen Zeugen unserer beiden Oden anstellen. Immerhin ist bei dem Mose-Lied zu ersehen, daß die verschiedenen koptischen Zeugen in der Abgrenzung und Verseinteilung stark differieren. Am Schluß scheinen unsere beiden Heidelberger Blätter die Verse Ex 15,20 und 21 nicht mehr in das liturgische Canticum einzubeziehen. Die anderen Zeugen verfahren teils so, teils so (1). Aber auch am Beginn bestehen Unterschiede. Die beiden Heidelberger Blätter beginnen das liturgische Canticum mit dem eigentlichen Lied, also mit Ex 15,1b, während andere Zeugen, so auch die Londoner faijumischen Initien und der vollständige saïdische Text der liturgischen Handschrift M 574 (2), noch die Einleitung (Ex 15,1a) hinzunehmen. Die Variabilität dieses liturgischen Textes in der koptischen Kirche wird aber erst deutlich, wenn man beachtet, daß die unterschiedliche Abgrenzung des Canticums am Beginn und am Ende wieder verschieden kombiniert sein kann. Am Schluß des Liedes gehen die Londoner faijumischen Initien mit unseren Heidelberger Texten und schließen die Verse 20 und 21 aus.

Für einen summarischen Vergleich der Verseinteilung seien wieder nur die schon genannten Zeugen herangezogen, da sie allein einerseits vollständig erhalten zu sein scheinen und andererseits die Verseinteilung erkennen lassen (3). Es ist sicher interessant, daß unsere beiden Heidelberger Texte, die schon in der Zusammenstellung von Mose- und Anna-Lied und in der Abgrenzung von ersterem übereinstimmen, auch in der Verseinteilung sehr eng zusammengehen. Es findet sich

(1) A. a. O. 249 mit Anm. 41.

(2) Veröffentlicht a. a. O. 440 ff.

(3) Damit man den von Crum veröffentlichten Text der Londoner faijumischen Initien (siehe oben S. 226, Anm. 2) leichter vergleichen kann, seien folgende Hinweise gegeben. Das von Crum gelesene ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲡⲉϯⲟⲩⲱϣ[ⲧ muß Ex 15,3 und folgendermaßen zu lesen sein: ⲡ̄ⲟ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲧⲟⲩⲱϣ[ϥ = »Der Herr zerschmettert«, mag Crum sich nun verlesen oder aber in der Tat der Schreiber einen Fehler gemacht haben. Crums ⲁⲃⲭⲁⲥⲉ ⲛϭⲉ ⲡ ist natürlich ⲁⲃⲭⲁⲥ ⲉⲛϭⲉ ⲡ- = »Der [Feind] hat gesagt « (Ex 15,9) zu trennen. Schließlich ist Crums ... ⲧⲉⲙ zu ⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ = »[Die Völker] haben gehört« (Ex 15,14) zu ergänzen.

überhaupt nur eine einzige Abweichung zwischen ihnen: Der neue Text bringt auch das Initium von Ex 15,5 (Zeile 6), das der andere Heidelberger Text nicht kennt. Dagegen sind mehrere Abweichungen in der Verseinteilung sowohl zwischen unseren beiden Heidelbergern Zeugen und den Londoner faijumischen Initien als auch zwischen den Heidelberger Blättern und M 574, als auch zwischen den Londoner faijumischen Initien und M 574 festzustellen, ohne daß diese hier im einzelnen aufgeführt werden müßten. Es ergibt sich auch hier eine große Variabilität in der liturgischen Verwendung dieser Ode durch die Kopten.

H. Quecke

Ein Vitenzitat bei Vladimir Monomach

Seit langem gilt in der Geschichte des altrussischen Schrifttums als sicher, daß zwischen einer Stelle im « Poučenie Vladimira Monomacha » und einem kurzen Basilius dem Großen zugeschriebenen Stück des « Svjatoslavov izbornik 1076 goda » ein engerer Zusammenhang besteht. Es geht dabei um einen Abschnitt, in dem Vladimir seine Ausführungen mit einem Hinweis auf das Beispiel des Basilius erläutert. Die « Lavrent'evskaja letopis ' » (1377) als einziger Textzeuge überliefert s.a. 1096 diese Passage so:

Якож(е) бо Василии учаше собравъ ту уноша д(у)ша ч(и)сты. нескверньни тѣлеси. худу кротку. бесѣду и в мѣру слово Г(о)с(под)не. яди /и/ питью. бесъ плища велика быти. При старых молчати. пр(ѣ)м(у)дрыхъ слушати. старѣишимъ покарятися. с точными и меншиими любовь имѣти. без луки бесѣдующе. а много разумѣти. не сверѣповати словомь. ни хулити бесѣдою. не обило смѣятися. срамлятися старѣиших. к женам нелѣпымъ не бесѣдовати. долу очи имѣти. а д(у)шю горѣ. пребѣгати не стрѣкати учить. легкых власти. ни в кую же имѣти. еже от всѣх ч(е)сть. аще ли кто васъ можеть инѣмъ услѣти от Б(о)га мьзды да чаеть. и вѣчных бл(а)гъ насладится [1].

Die auffällige Ähnlichkeit dieser Sätze mit der Passage im Sammelband von 1076 hat man meist so gedeutet, daß Vladimir für sein « Poučenie » diesen Traktat benutzt hat [2]; die bei einem genaueren

[1] *Polnoe sobranie russkich letopisej.* Bd. 1,1. Leningrad 1926. Sp. 242 f. Aus drucktechnischen Gründen ist dieses wie die beiden folgenden kirchenslavischen Zitate graphisch etwas vereinfacht.

[2] Vgl. ISTRIN, V. M.: *Očerk istorii drevnerusskoj literatury domoskovskogo perioda. 11-13 vv.* Petrograd 1922. S. 164; *Istorija russkoj literatury.* T. 1. *Literatura XI-načala XIII veka.* Moskva-Leningrad 1941. S. 290f.; ORLOV, A. S.: *Vladimir Monomach.* Moskva-Leningrad 1946. S. 113, vgl. auch S. 120, 132; BUDOVNIC, I. U.: *Obščestvenno-političeskaja mysl' drevnej Rusi. (XI-XIV vv.).* Moskva 1960, S. 140; ČIŽEVSKIJ, D.: *History of Russian Literature from the Eleventh Century to the End of the Baroque.* 's-Gravenhage 1962. S. 64. Es handelt sich im « Svjatoslavov izbornik »

Vergleich erkennbaren Kürzungen und andere Divergenzen ließen sich dagegen durch das Bemühen des Autors erklären, die Worte des Kirchenvaters dem speziellen russischen Adressatenkreis anzupassen. In diesem Sinne hat das Verhältnis beider zuletzt L. MÜLLER analysiert und festgestellt, daß die Basilius-Rede nicht in der im « Svjatoslavov izbornik » vorliegenden Übersetzung herangezogen worden ist, sondern offenbar in einer anderen kirchenslavischen Version oder sogar unmittelbar im griechischen Original (1).

Trotz ihrer überraschend weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmung muß man jedoch diese Stellen in den zwei Denkmälern streng auseinanderhalten; zumindest im Bereich der altrussischen Literatur haben sie gewiß nichts miteinander zu tun. Bereits VAILLANT hat nachgewiesen, daß der Abschnitt im « Poučenie » aus einer hagiographischen Quelle stammen muß und als Vorlage die mit dem Namen des Amphilochius verbundene Basilius-Legende ermittelt. Sie schildert die betreffende Szene mit folgenden Worten:

Ὁ δέ, ἑτοιμότατα συναθροίσας τοὺς νέους, ἐδίδασκεν αὐτοὺς ψυχῆς μὲν καθαρότητα καὶ ἀπάθειαν σώματος, βάδισμα πρᾷον, φωνὴν σύμμετρον, λόγον εὔτακτον, τροφὴν καὶ ποτὸν ἀθόρυβον· ἐπὶ πρεσβυτέρων σιγήν, ἐπὶ σοφωτέρων ἀκρόασιν· πρὸς τοὺς ὑπερέχοντας ὑποταγήν, πρὸς τοὺς ἴσους καὶ τοὺς ἐλάττους ἀγάπην ἀνυπόκριτον· ὀλίγα φθέγγεσθαι, πλείονα δὲ νοεῖν· μὴ θρασύνεσθαι λόγῳ, μὴ περισσεύειν ὁμιλίαις, μὴ προχείρους εἶναι πρὸς γέλωτα, αἰδοῖ κοσμεῖσθαι, γυναιξὶν ἀσέμνοις μὴ διαλέγεσθαι· κάτω τὸ βλέμμα ἔχειν, ἄνω δὲ τὴν ψυχήν· φεύγειν ἀντιλογίας, μὴ διδασκαλικὸν μεταδιώκειν ἀξίωμα, μηδὲν ἡγεῖσθαι τὰς παρὰ πάντων τιμάς. Εἰ δέ τις ἐξ ὑμῶν δύναται ὠφελεῖν καὶ ἑτέρους, τὸν παρὰ Θεοῦ μισθὸν ἐκδεχέσθω καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν τὴν ἀντίδοσιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν (2).

um den Text auf Bl. 101b-108b, jetzt zugänglich in der Ausgabe *Izbornik 1076 goda*. Izd. podg. V. S. GOLYŠENKO, V. F. DUBROVINA, V. G. DEM'-JANOV, G. V. NEFEDOV. Moskva 1965. S. 460-474. Zu den griechischen Vorlagen dieses Sammelbands vgl. danach ŠEVČENKO, I.: *On some sources of Prince Svjatoslav's Izbornik of the year 1076. Orbis scriptus. Dmitrij Tschižewskij zum 70. Geburtstag*. München 1966. S. 723-738. Völlig unbegründet ist die früher geäußerte Vermutung, diese Rede sei ein russisches Originalwerk und stamme von Ilarion (vgl. POPOV, N. P.: *Les auteurs de l'Izbornik de Svjatoslav de 1076. Revue des études slaves*. 15. 1935. S. 221).

(1) MÜLLER, L.: *Die Exzerpte aus einer asketischen Rede Basilius des Großen im « Poučenie » des Vladimir Monomach. Russia mediaevalis*. 1. 1973. S. 30-48.

(2) Text zitiert nach VAILLANT, A.: *Une source grecque de Vladimir Monomaque. Byzantinoslavica*. 10. 1949. S. 12.

Die Abweichungen zwischen diesem griechischen Text der Vita und dem in der « Laurentius-Chronik » befindlichen Auszug haben nach VAILLANT teils kompositionelle Gründe, teils müssen sie auf die mangelnde Sachkenntnis von Kopisten der russischen Chronik zurückgeführt werden. Tatsächlich lassen sich nicht wenige Defekte durch den Vergleich mit dem Original emendieren. Mit der Frage, woher Vladimir diese belehrende Passage vermittelt bekommen hat, hat sich VAILLANT jedoch nicht weiter beschäftigt, sondern lediglich angedeutet, daß er wohl nicht das griechische Werk, sondern eine kirchenslavische Sammlung verwendet haben dürfte: Il n'était pas un érudit, sa dévotion est aussi simple qu'elle est sincère, et il a dû puiser dans quelque recueil courant de lectures édifiantes (1). Diese Vermutung kann man beweisen: der russische Fürst zitiert hier nur die kirchenslavische Übersetzung der Legende.

Von der sog. Amphilochius-Vita gibt es, soweit ich sehe, zwei Bearbeitungen in kirchenslavischer Sprache. Die eine ist in den « Großen Lesemenäen des Metropoliten Makarij » publiziert. Da auch ihre Formulierungen zu stark abweichen, kann sie Vladimir nicht als Vorbild gedient haben:

Онъ же, въскорѣ собравъ уныа, учаше ихъ душевную чистоту убо имѣти и бестрастие телесное, ступание кротко, гласъ умиренъ, слово бл(а)гочинно, пищю и питие не мятежно, при старѣйших молчание, при мудрииших послушание, и къ преимущимъ повинование, къ равным себе и меншим любовь нелицемѣрну, от злых и плотьскых и любоплотных отлучатися, мала вѣщати, множайша же разумѣвати, не продерзовати словомъ, не избыточьствовати бесѣдою, не дерзомь быти на смѣх, стыдѣниемь украшатися, женамъ нечистым не бесѣдовати, долу зрѣние имѣти, горѣ же д(у)шю, бѣгати съпротивословиа, не учительскы гонити санъ, ничтоже въмѣняти яже от всѣх чьсти. Ащ(е)ли кто от васъ можеть и инѣхъ ползовати, еже от Б(о)га мьзды ожидает, и вѣчных благъ наслажение (2).

Viel genauer als diese wahrscheinlich jüngere Übertragung stimmt zum « Poučenie » die Wiedergabe der Vita in einer russischen Handschrift aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts, deren altertümliche

(1) VAILLANT a.a.O. S. 13 f.

(2) *Velikija minei četii, sobrannyja Vserossijskim mitropolitom Makariem. Janvar', dni 1-6.* Moskva 1910. Sp. 15 f.

Sprache SOBOLEVSKIJ veranlaßt hat, die Entstehung ihres Textes noch in der ersten Periode slavischen Schrifttums anzusetzen:

онъ же ту абие собравъ уноша учаше я. д(у)шю ч(и)сту не осквернити. в телесе. хожению кротку, бесѣдѣ въ мѣру. слову тиху. яди и питью бес плища быти. при старыхъ молчати. при мудрѣишихъ послушати. и старѣишимъ покарятися. и с точными и меншими. любовь имѣти без лукы. мало бесѣдовати. а много разумѣвати. и не сверѣповати словесемь. ни лихнути бесѣдою. не обило смѣятися. срамлятися къ женамъ и нелѣпотнѣ не бесѣдовати. долу очи имѣти. а горѣ д(у)шю. перь бѣгати. не трѣскати учительскы власти. ни в кую же имѣти. еже от всѣхъ ч(е)сти. аще ли кто васъ можеть. и инѣмъ успѣти. от б(о)га мьзды да чаеть. и вѣчныхъ бл(а)гъ въздания (¹).

Die Übereinstimmung dieser Legendenpassage mit dem Abschnitt bei Vladimir Monomach ist meist so wörtlich, daß man vom russischen Milieu bestimmte, adaptierende Eingriffe in dem Ausmaß, wie sie bisher vermutet worden sind, nicht mehr annehmen darf. Obwohl die russische Vitenhandschrift natürlich ihrerseits Textdefekte aufweist, bestätigt sie gleichfalls VAILLANTS Gedanken, daß gerade dieses aus der hagiographischen Literatur entnommene Zitat von den Chronikschreibern besonders fehlerhaft überliefert worden ist; vielleicht ist aber auch die unmittelbare Vorlage dieser Stelle nicht ganz einwandfrei erhalten gewesen. Wie immer man sich dabei entscheidet — am wahrscheinlichsten dürfte sein, daß Vladimir die Episode der Basilius-Vita aus der alten kirchenslavischen Übersetzung der Lesemenäen übernommen hat.

Auch aus diesem Grund ist es von Interesse, dieses Stück des « Poučenie » als fast wörtliches Zitat nachzuweisen. Zwar steht wohl fest, daß die kirchenslavische Bearbeitung der Lesemenäen spätestens bis zum Ende des 12. Jh. abgeschlossen gewesen ist, d.h. einen vollständigen, wenn auch nicht an allen Tagen ausgefüllten Jahreskreis umfaßt hat. Nicht bekannt ist jedoch, welche Viten im einzelnen in dieser frühen Sammlung enthalten waren, weil wir von *Čet'i minei* kaum alte Handschriften besitzen. Was uns nicht durch alte Monats-

(¹) *Žitija svjatych po drevne-russkim spiskam. 1. Mučenie sv. Klimenta Rimskago. 2. Žitie sv. Vasilija Velikago. 3. Mučenie 40 mučenikov v Sevastii.* Trud. A. I. SOBOLEVSKAGO. Sankt-Peterburg 1903. S. 29, vgl. S. 17.

bücher wie den « Codex Suprasliensis » oder den « Uspenskij sbornik » oder aber durch Fragmente wie bei der Thecla-Vita überliefert ist, können wir nur indirekt, durch Zitate im originalen slavischen Schrifttum erschießen. Ein solches Verzeichnis der im ältesten ostslavischen Schrifttum faßbaren Heiligenviten hat GOLUBINSKIJ begonnen (1); seiner Liste kann man jetzt durch das Zeugnis des Vladimir Monomach die Basilius-Vita des Ps.-Amphilochius hinzufügen.

Bonn

H. KEIPERT

(1) GOLUBINSKIJ, E.: *Istorija russkoj cerkvi*. Bd. 1,1. 2. Aufl. Moskva 1901. S. 906-910.

RECENSIONES

Theologica

Vladimir LOSSKY, *In the Image and Likeness of God.* Edited by J. H. ERICKSON and T. E. BIRD, with an Introduction by J. MEYENDORFF, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1974, pp. 232.

Gli ultimi articoli di ogni vero teologo suscitano un interesse speciale. Vi sono, spesso, piccole mancanze dal punto di vista scientifico o letterario: i lavori non sono finiti. Ma questi difetti sono largamente compensati da un altro vantaggio: vi si nota un processo di maturazione, la ricerca del pieno equilibrio, il superamento di tesi polemiche, la conciliazione della antinomie.

Lossky stesso, poco prima della sua morte, raccolse parecchi suoi articoli in un libro: *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Parigi 1967). Non vi è alcun dubbio che meritasse una traduzione in lingua inglese. Anche se non è uno studio sistematico, vi incontriamo tutti i problemi dei quali il grande teologo ortodosso si occupò durante la sua vita: la teologia "negativa", apofatica, la visione della luce, la processione dello Spirito Santo, la tradizione, la redenzione, ecc.

Qualche piccola frase, qua e là, ci mostra le leggere modifiche in meglio, che ha subito il suo pensiero nel corso degli anni. Credo che l'autore occidentale leggerà con grande soddisfazione i suoi avvertimenti sul palamitismo che sono, senza dubbio frutto di varie, discussioni con i teologi occidentali. Lossky si rende conto che l'uomo di oggi, anche se teologo, difficilmente riesce a liberarsi dal modo di pensare strettamente causale e che, con questo metodo, non gli è possibile non scoprire, nei concetti di Palamas, incoerenze logiche. Vi si scorge come il teologo ortodosso si rendesse conto, che prima che si comparino i concetti, bisogna armonizzare il modo come uno accede ad essi.

Un particolare però ci scontenta. Nella pagina 48 si legge una nota allo studio di I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste.* Il giudizio di Lossky, in se stesso, è senza dubbio nato da un equivoco: si suppone che il P. Hausherr abbia perseguito uno scopo polemico contro la preghiera esicasta. Ma se questa impressione era possibile nel 1927, quando l'opuscolo apparve, come è possibile lasciare questo giudizio immutato dopo tanti libri e articoli che seguirono e coi

quali Hausherr si è fatto generalmente riconoscere come teologo che ha messo in giusta luce l'esicasmo? Un senso di giustizia non esigerebbe, forse, che gli editori aggiungessero qualche riga citando almeno le opere principali di Hausherr? Con la loro fedeltà (che del resto soffre piccole eccezioni) al testo di Lossky fanno torto all'autore stesso, sminuendo l'attualità della sua considerazione.

T. Špidlík S. J.

Papiri copti di contenuto teologico. Edizione e traduzione in italiano di Tito Orlandi (= *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek,* [Papyrus Erzherzog Rainer]. Neue Serie, IX. Folge). Verlag Brüder Hollinek, Wien 1974, pp. 220, avec 33 planches hors texte.

La collection acquise en Egypte (1882-1891) pour l'archiduc Rainer, passée ensuite à la Bibliothèque nationale de Vienne, comprend un fonds copte de quelque 11000 fragments, parchemins, papiers, ostraka et papyri, ceux-ci particulièrement fragiles, délicats à traiter, et mutilés. Les pièces les moins délabrées et les moins malaisées à identifier ont été sélectionnées par les savants chargés de classer ce fonds, J. Kroll, K. Wessely et W. Till, lequel a opéré pour le reste un classement raisonné, isolant ce qui paraît écriture livresque de ce qui appartient à des documents. Mais un reliquat important attend les chercheurs.

La correspondance de Th. Graf, le fournisseur de Rainer, a été publiée en 1962 par H. Hunger. Elle n'est guère explicite au sujet de l'origine des achats, peut-être en raison des intermédiaires dont dépendait Graf. T. Orlandi présente de bonnes raisons pour suggérer que les papyrus littéraires proviennent tous de la fameuse bibliothèque du Monastère Blanc, dont les manuscrits sur parchemin font la richesse des fonds coptes du Vatican, de Naples, de Paris, Vienne, Londres, Oxford, et d'une dizaine d'autres collections. On sait qu' Orlandi s'est attaché à reconstituer ces manuscrits dispersés (il n'est pas rare qu'un même feuillet soit lacéré, au profit de la concurrence entre les clients). Le fonds des papyri de Vienne méritait donc un nouvel effort renouvelé. En s'efforçant d'identifier la main des scribes, on pouvait jouer au puzzle, rapprocher des parcelles trop menues pour être comprises, identifier des épaves ou grossir l'entité d'éléments déjà publiés (passant ainsi, par ex., d'une colonne, soit une demi-page, à 8 folios).

Grâce à cet effort, voici un nouveau fascicule de catalogue, avec une reproduction photographique des documents, en grandeur naturelle. Ce luxe devrait permettre de retrouver, un jour ou l'autre, de nouveaux fragments des mêmes volumes, et de confirmer définitivement leur appartenance au Monastère Blanc. Le reste du fascicule reproduit une dactylographie polyglotte (outre le copte, le grec et l'italien, et le *Geleitwort* allemand du Dr. R. Fiedler, direc-

teur général de la Bibliothèque, on y trouve au besoin les parallèles syriaques au texte du papyrus), dont le poids reposa tout entier sur l'éditeur, et qui est très commode.

Un bon nombre des textes ainsi ressuscités reste rebelle à toute identification, soit qu'il s'agisse de pièces totalement inconnues, soit que les recherches d'Orlandi, en copte ou dans les autres langues de l'Orient, aient échoué en raison de la mutilation des documents. Déjà les Bollandistes ont été consultés pour les pièces hagiographiques; mais il est du devoir des recenseurs d'inviter les divers spécialistes à lire attentivement les dossiers ici constitués. Car si, au point de vue de la codicologie copte, la seule description et classification du matériel existant est déjà un acquis, et si l'on peut attendre du prof. Orlandi, au terme (?) de ses recherches, une vue d'ensemble de la documentation sur papyri littéraires et une confrontation avec la disposition des livres sur parchemin, il faut bien reconnaître que pour ce qui regarde l'histoire de la littérature copte, les fragments d'homélies anonymes ne permettent guère de dégager une évolution cohérente, d'identifier les centres de traduction, les créateurs d'œuvres originales, les compilateurs, les remaniements, les imitations...

La question de la datation des écritures a été confiée au prof. G. Cavallo; je regrette d'être obligé ici à réduire brutalement à un terme, bref et trop précis, ses appréciations finement nuancées. Mais je voudrais énumérer ce qui reste à identifier, parmi les 21 pièces reconstituées. Les quatre premiers numéros sont bibliques, et il n'y a pas lieu d'en parler ici, malgré l'intérêt du folio bilingue, gréco-copte, du VIe s. (no III). Les numéros V-VIII appartiennent à Cyrille de Jérusalem, à Chrysostome (Sur la componction, PG 47, 393-422), à Jean le Jeûneur (Sur la pénitence, PG 88, 1937-1977), et à Jean Rufus de Maiouma, Plérophories (POr 8, 117-126), et le catalogue les compare suffisamment avec les témoins connus et met en relief l'intérêt des données nouvelles.

De cet ensemble, je retiens seulement Ibis, Vbis et VIIIbis, c'est à dire les fragments qui semblent appartenir au même scribe que I, V et VIII, et qui devraient faire partie du même volume, mais dont le contenu reste mystérieux. Ibis compte 10 ff. (IXe s.) d'homélie sur la Pâque ou l'Incarnation (la fin au moins fait allusion à la Passion, mais appartient-elle à la même pièce que le début? les pp. 173-176 ont conservé leur numérotation, mais elles sont pratiquement intraduisibles). Dans les trois fragments de Vbis (IXe s.), on lit deux citations, d'Héraclite et du comique Eudaimon, combattant le culte des dieux corruptibles. Les quatre fragments de VIIIbis (Xe s.) parlent de la naissance virginale de Jésus et de Joseph, mais aussi d'un apa Pierre.

Le no IX est un synaxaire, 9 ff. de la première moitié du IXe s., avec des Actes de Pierre et Paul, compilation tardive dont on a plusieurs représentants, mais sur les origines de laquelle "ruht ein dichter Schleier" (Bardenhewer, repris par Schneemelcher et de Santos,

dans E. HENNECKE, *NT Apokryphen* II², Tübingen 1962, 402), de sorte qu'un nouveau document est bienvenu; puis vient une vie d'Athanase, dont on avait déjà trois témoins fragmentaires, étudiés précisément par T. ORLANDI, *Testi copti*, Milan 1968, 139-161; puis, semble-t-il, une lettre d'un certain Pshoi à Taurino (?), et une homélie sur Lc 2, 2-5, et la conception virginale.

Les numéros X-XIV sont hagiographiques, laissons-les aux *Analecta Bollandiana*, en soulignant seulement que XI donne une traduction du martyre de Gobidlaha et Caxo, syriens; et que XIII, avec les vies monastiques (ou la "gyrovagie édifiante") de Paul de Tamma et d'Onuphre, pourrait remonter au VIᵉ s. Quant aux fragments de la vie de Scenoute (nᵒ XIV, XIᵉ s.), on observera qu'ils diffèrent de la vie bohaïrique déjà connue.

Le nᵒ XV est constitué d'un bifolio (il serait peut-être avantageux d'user de ce terme technique, plutôt que de "due fogli contigui ed uniti") et de deux ff., du VIIᵉ s., avec une homélie sur les Rameaux, et une autre (*ut vid.* !) qui parle de la grâce du mariage, et de divers vices. Le nᵒ XVI est une homélie de l'évêque Tiberios (?). Le nᵒ XVII, du VIIᵉ s., a un caractère marial, puis parle de la pénitence. On y lit Ez. 33, 12-19, tout d'une traite. Le nᵒ XVIII est une vie de moine (un Apollo ?). Le nᵒ XX me semble traiter de Daniel 7. Le nᵒ XXI narre le martyre par le feu de (...)ros, *taxeotès* et soldat valeureux.

J'ai consacré beaucoup de temps au nᵒ XIX, six ff. du IXᵉ s. (pp. 127-130 et 135-140, plus un folio privé de pagination) traitant de théologie trinitaire d'une façon sérieuse, fait qui surprend en copte. J'ai parcouru Athanase, Didyme, et bien d'autres auteurs, notamment toutes les allusions possibles à Pr. 8, 22 et à la génération filiale du Verbe. J'avoue avoir fait buisson creux. Comme un reste de titre semble nommer Grégoire et Basile, il me reste un espoir au sujet de l'inédit de Patmos, *Clavis Patrum Graecorum* II 3065, qui d'après le catalogue de Sakkelion est précisément consacré à notre sujet. Je ne sais s'il sera possible de contrôler cette hypothèse.

Peut-être Orlandi pourrait-il, lorsqu'il s'agit de pièces à identifier, être encore plus attentif au relevé des citations bibliques, qui constituent un précieux outil de recherche. Par ex., p. 187, il s'agit de Mt 17,5 et non de 3,17; p. 174, on pourrait renvoyer à Lc 2,35 et Gn 3,5; p. 179, Is 1,3; p. 133, probablement Joel 2, 23. Il faut pourtant souligner, non seulement l'excellence des index, mais surtout la diligence intrépide de la traduction, qui extrait le sens de restes mutilés, en suppléant tout au long d'une colonne les lettres disparues. L'archiduc Rainer a été bien servi, car un déchiffrement aussi difficile est plus méritoire que celui de documents dix fois plus longs, mais bien conservés.

J. GRIBOMONT

Eugene N. Trubetskoi, *Icons: Theology in Color*. Translated from the Russian by Gertrude Vakar. Introduction by George M. A. Hanfmann. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1973, pp. 122.

Si tratta di una traduzione inglese di articoli, scritti già nel tempo della prima guerra mondiale o poco prima. Furono raccolti in una monografia nel 1965 dalla YMCA Press di Parigi. Sembrerebbero già antiquati e sorpassati, perché le idee che vi sono espresse, sono state riprese e largamente sviluppate da specialisti più recenti come Lossky, Uspensky, Evdokimov.

Ma Trubetskoi gode, in un certo senso, del diritto di precedenza. Le sue riflessioni, anche se poco sistematiche, o rimaste al livello di considerazioni personali e occasionali, hanno messo l'accento sulla verità fondamentale, così spesso dimenticata dagli storici dell'arte, che, per capire le iconi, bisogna partire dall'esperienza spirituale, dalla vita religiosa degli iconografi, dalla visione del mondo in Dio che ispirava sia i temi, sia le forme e i colori. Certo, oggi possiamo forse capire di più il simbolismo dei colori, ma le riflessioni di Trubetskoi sul rosso della Sofia di Novgorod si leggono con lo stesso interesse e piacere con cui si seguirebbero le tracce di un esploratore che abbia cercato una strada per la prima volta.

Trubetskoi fu uomo di grande cultura. Non sorprende quindi che veda analogie anche più lontane e che capisca, giustamente, l'arte della Russia antica nel quadro della cultura universale. È assai strano però che non cerchi anche spiegazioni più ovvie della composizione di un quadro indagandone la collocazione in chiesa, nei testi liturgici che vi si cantavano, e che non avevano altro senso se non esprimere la stessa visione del mondo spirituale. Ma, evidentemente, non tutto ciò che si può dire sulle iconi si deve esprimere in articoli brevi, scritti per una rivista. Ha i suoi vantaggi anche il pensiero che non è pienamente sviluppato: introduce più facilmente allo studio e all'interesse.

Per essere introdotto nel mondo delle iconi, certe riproduzioni sono indispensabili. Gli editori ne hanno aggiunto alcune alla fine del libro. Peccato, che la loro stampa sia riuscita assai male. Siamo quasi contenti che non vi figuri la Sofia di Novgorod. Con quel rosso banale della stampa, che cosa ne sarebbe venuto fuori?

T. Špidlík S. J.

Patristica

Jean Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, (= *Sources chrétiennes*, 188), Les éd. du Cerf, Paris 1972, p. 302.

La paternità dell'opuscolo *Sulla vana gloria e sull'educazione dei bambini* fu negata al Crisostomo e, sfortunatamente, questa opi-

nione prevalse per gli editori, ripresi dal Migne. Così le biblioteche sono state private di un grazioso trattato, interessante da tutti i punti di vista: spirituale, storico, psicologico, pratico. La sg. Malingrey che conosce tanto bene il suo autore (non esitiamo nel dire «suo», perché si nota facilmente quanto affetto personale la ispira nel lavoro) ci offre in questo volume delle *Sources Chrétiennes* prima di tutto il testo che era inaccessibile. Si è data inoltra fatica per comparare e misurare tutti gli argomenti pronunciati contro l'autenticità dell'opera. Arriva alla conclusione che parecchi furono basati non più che su una impressione generale, gli altri non risultano come convincenti.

Se restano dubbi, essi spettano non all'autenticità del testo, ma piuttosto allo stato, nel quale ci è pervenuto, e che non si possono risolvere se non per mezzo delle ipotesi. Fra le domande che si pongono in questo campo la prima è assai importante: si tratta di un'unica opera o di due? Gli editori sono stati molto prudenti quando hanno stampato la copula *et* in caratteri non uguali a quelli delle altre parole e d'altra parte non troppo differenti. Ognuno legga come vuole; *Sulla vana gloria* e *Sull'educazione dei bambini* o, se preferisce, veda tutto come un titolo unico. La sg. Malingrey ci convince almeno in un punto: che le ragioni che si adducono contro l'unità delle due parti non sono decisive, e che l'apparente diversità dei temi svolti è, infatti, una coerenza nello stile crisostomiano assai frequente. Dopo che ha dipinto vivamente un vizio che flagella la vita cittadina a Costantinopoli, passa, senza troppe frasi intermedie, a come guarire questa malattia. Il vizio della vana gloria è così nefasto, che si può rimediare ad esso soltanto con una educazione veramente cristiana.

Il confronto delle idee pedagogiche del Crisostomo con il sistema antico sarà certamente più tardi oggetto di studi dettagliati che qualcuno riprenderà. L'editrice del manoscritto non poteva che accontentarsi che di semplici note delle quali parecchie assai preziose.

T. Špidlík S. J.

Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du Verbe*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Ch. Kannengiesser (= *Sources Chrétiennes*, 199), Les éd. du Cerf, Paris 1973, pp. 484.

Ancora un caso di doppio lavoro, poiché mentre questo libro era sotto stampa, l'autore seppe di un'edizione dello stesso trattato atanasiano fatta da R. W. Thomson e apparsa nella collana *Oxford Early Christian Texts*. Il Kannengiesser ne ha curato una recensione nelle *Rech. de Sc. Rel.* 61 (1973) nº 2.

Non si può negare che il Kannengiesser si è messo al lavoro dopo aver studiato con cura il problema della doppia recensione

dello scritto. Secondo lui la recensione lunga, tradizionalmente pubblicata, è l'autentica. La « breve » invece, attestata da un ms siriaco del secolo VI e da tre greci, oltre ad alcune citazioni, sarebbe un'edizione manipolata nella quale sono stati eliminati alcuni passaggi e non semplicemente con criteri letterari per abbreviare lo scritto, ma con intenzione dottrinale, e precisamente per omettere quello che parlava molto chiaramente del corpo umano assunto dal Verbo. Questa recensione sarebbe dunque posteriore a quella lunga, che dal Kannengiesser si suppone scritta negli anni 335-337 (p. 7), il che non mi pare probabile se si pensa che nel *De Incarnatione* non si fa riferimento alla controversia ariana.

Tuttavia le scelte dell'editore quanto alle due recensioni e ai motivi che ne hanno dato origine, a mio avviso possono essere accettate. Quando però egli esamina da vicino nel cap. II il « Piano del Trattato » se non mi sbaglio — che lo stile non sempre mi riesce chiaro — il Kannengiesser compone una chiave di interpretazioni filosofico-teologiche riguardo al « secondo l'immagine » e « l'immagine », intendendo l'uomo e il Verbo, e poi il rapporto fra il Verbo e la « Nous », che in parte mi sembrano meno oggettive. Non spiega il trattato giovanile « De Incarnatione » attraverso gli altri scritti posteriori dello stesso Atanasio. Così, senza attendere ai testi atanasiani da me citati nelle *Or. Chr. Per.* che egli cita nella bibliografia, continua a ripetere con M. Richard e altri che secondo Atanasio, Cristo non aveva « anima=psyche » umana (pp. 142-143).

Per favorire la comparazione delle due recensioni l'editore ha pubblicato il testo tenendone conto con sufficiente chiarezza. Per la versione francese egli si è servito da quella pubblicata dal Camelot.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, Livre III, édition critique par A. Rousseau - L. Doutreleau s.j. (= *Sources Chrétiennes*, 210, 211), Les éd. du Cerf, Paris 1974, pp. 470, 496.

Tras la muerte del antiguo editor de Ireneo, el P. Francisco Sagnard, sus continuadores, después de haberle dedicado un merecido elogio, exponen las novedades que el lector advertirá en la edición del libro III respecto del IV y V. Resulta que del libro III sólo el 10% más o menos se conserva en el original griego, mientras que la antigua versión latina cubre el resto. La originalidad de estos dos tomos que hoy presentamos a nuestros lectores consiste sobre todo en el importante papel que para la crítica del texto primitivo juega la version del códice de Salamanca, ya conocido por el P. Sagnard, pero no suficientemente valorizado. Ahora se le dedica todo un estudio que pone de realce su importancia y delinea su procedencia. No es injusta la parte que le han reconocido los editores al

fijar el texto de la antigua versión latina. Además de los escasos textos griegos y de habernos reseñado los exiguos restos de las versiones siríaca y armenia, la nueva edición nos ofrece, junto a la traducción latina, una retroversión griega de ella, facilitada por varias circunstancias, como la abundancia de citas bíblicas. Naturalmente esta retroversión está expuesta a algunas dudas, pero a mi juicio procede en general con muchas probabilidades de acierto. Tal es el caso del famoso texto de III, 3, 2 en el que la frase « propter potentiorem principalitatem » recibe una retroversión en la forma de « διὰ τὴν ἱκανοτέραν ἀρχὴν » que yo suscribiría, pero dando a la palabra ἀρχὴ el sentido de « autoridad » y no el de « origen » como prefieren los editores. La razón es que no acabo de ver la razón que pueda constituir un « origen más excelente » para la Iglesia Romana por encima de las otras, cuando la de Antioquía ha tenido también como fundadores a Pedro y los demás apóstoles. Origen por origen, allá se van las dos sedes, por no hablar de la cristiandad de Jerusalén. En cambio la « autoridad » y « poder » no es igual, y puede decirse que la autoridad de la Iglesia de Roma en el magisterio sobrepasa la de las otras Iglesias. Por lo demás estoy de acuerdo con lo que dice la larga y detallada nota sobre el famoso pasaje (tom. I pp. 223-236).

Oportunamente se han puesto por delante en el primer tomo todas las introducciones y las numerosas notas justificativas que suponen un examen detenido y de buen sentido. Lo que no es tan indiscutible es que los índices filológicos se hayan publicado también en el primer tomo, mientras la edición del texto de Ireneo va en el segundo. Merece gratitud y plácemes la presente edición.

I. Ortiz de Urbina S. I.

La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Appolinaire, Athanase, Théodoret) Introduction, texte grec critique et traduction par Marguerite Harl (= *Sources chrétiennes*, 189, 190), Les éd. du Cerf, Paris 1972, pp. 858.

Ha sido poco grata la sorpresa de la autora cuando, al entregar su manuscrito a la imprenta, se ha enterado de que otro ilustre autor, R. Devreesse, acababa de hacer en *Studi e Testi* una edición casi idéntica a la suya de la antigua « Cadena » que M. Richard llama « Palestina » y que parece compuesta en tiempos de Procopio de Gaza. Esta Cadena-Madre ha proliferado muchas otras. A medida que aumentaba su uso se multiplicaban los errores de atribución y de copia. La forma más antigua con pretensiones de autenticidad es la que casi idénticamente contienen los mss. *Ambrosianus* F 126 *sup*. del s. XIII y el *Patmiacus monasterii S. Joannis* 215 del s. XII-XIII.

La Harl los utiliza en estos volúmenes como base, y al texto griego asocia su traducción francesa, fiel y clara. A diferencia de Devreesse, que reproduce tan sólo las citas de Orígenes, Eusebio, Dídimo, Apolinar y Cirilo de Alejandría conservadas en la Cadena, nuestra autora añade también las restantes contenidas en los códices, a saber, Atanasio, Evagrio, Teodoreto, Diodoro de Tarso etc. Las de Atanasio, en concreto, tienen un carácter ascético que bien pudiera ser monacal. Tenemos pues, por mérito de la Harl, una edición *integra* de la Cadena.

Sobre la importancia de este florilegio, sus tesoros patrísticos, sus criterios exegéticos, las líneas fundamentales de su contenido y su finalidad ética, moral y religiosa nos informan con sobrada abundancia las 179 páginas de la Introducción, hecha con larga paciencia y delicada crítica.

Usando de su derecho, la editora no ha querido hacer estudios especiales sobre la identidad de las citas, aunque sus Notas del tomo II ponen en la pista de las situaciones críticas. Permítaseme observar que el estudioso de la importante Cadena hubiera agradecido a la Harl el que al pie de *cada texto*, en el tomo I, hubiera señalado brevemente la referencia a las ediciones ya existentes y con ello a las posibles indicaciones del escrito citado. El recurso al Catálogo completo resulta menos práctico por hallarse en otro vol. el II.

En el campo de la patrística y sobre todo para la exégesis del salmo 118 y sus enseñanzas en la «praxis» espiritual, tenemos ahora un interesante documento editado conforme a todas las reglas de la crítica.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Τόμος Ἑόρτιος Χιλιοστῆς Ἑξακοσιοστῆς Ἐπετείου Μεγάλου Ἀθανασίου (373-1974), herausgegeben von Georgios I. Mantzarides, Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Θεολογικὴ Σχολή, Thessaloniki 1974, 380 Seiten.

Die Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki hat zur Feier der 1600 Jahre seit dem Tode des großen Athanasios die vorliegende Festschrift herausgebracht, einen stattlichen Band von fast 400 Seiten, der sieben Beiträge von Professoren, bzw. Privatdozenten enthält. Vor dem Leser werden verschiedene Sichten der tiefen und reichen Theologie des großen Alexandriners ausgebreitet.

Wir geben zunächst einen kurzen Überblick über den Inhalt der 7 Untersuchungen, von denen 6, mit Ausnahme der letzten in englischer Sprache, neugriechisch verfaßt sind. Es folgt jedesmal eine Zusammenfassung in englischer, bzw. in griechischer Sprache.

P. Chrestou, der Herausgeber des großen Palamaswerkes, untersucht bei Athanasios die Begriffspaare « ungeschaffen und geschaffen », « ungezeugt/ungeworden und gezeugt/geworden ».

D. G. Tsamis geht der Frage nach, welche Bedeutung für Athanasios den Zeitkategorien (Zeit/Ewigkeit) zukommt.

Weit umfangreicher ist die Studie von N. Matsoukas über die Theologie und Anthropologie des Alexandriners: Gott und Welt (Wirklichkeit Gottes und Unbeständigkeit der geschaffenen Dinge), Zeugung und Schöpfung (Dreifaltigkeit; Erkenntnis und Offenbarung Gottes), Weltschöpfung und Erlösung (Ebenbildlichkeit und Fall des Menschen; Verwirklichung der göttlichen Heilsordnung; Sinn der Menschwerdung und Gotteserscheinungen), Voraussetzungen und Auslegung der Theologie des hl. Athanasios. In diesem letzten Abschnitt werden verschiedene Aspekte entfaltet: die dynamische Dimension der Offenbarung; der Unterschied zwischen Wesen und Energien Gottes; die Natur des Götzendienstes, natürliche und übernatürliche Offenbarung; Hierarchie und Dyarchie, Monismus und Gemeinschaft; Protologie und Eschatologie.

S. Sakkos bringt den erhaltenen Teil des griechischen Urtextes von Osterfestbrief 39 in neuer kritischer Ausgabe. Dieser Brief enthält den alt- und neutestamentlichen Schriftkanon. Zuerst führt Sakkos ein in Entstehen und Natur dieser Festbriefe, stellt zusammen, was von den 45 Osterfestbriefen des hl. A. erhalten geblieben ist, im Urtext oder in koptischer oder syrischer Übersetzung (vgl. die Tafel auf S. 160). U. a. gibt er eine Rückübersetzung des Kernstückes aus dem Syrischen ins Griechische, unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes und der lateinischen Übersetzung aus der syrischen Übersetzung (S. 169-171).

Th. N. Zisis behandelt das Thema: Athanasios als Quelle für die Lehre des Basileios über den Hl. Geist und berichtet über das persönliche Verhältnis des einen Kirchenlehrers zum andern, über äußere Ähnlichkeiten im dogmatischen Schrifttum der beiden Männer und dann ausführlicher über vier Grundthesen des Athanasios, die auch von Basileios verwendet werden: 1. Ohne die Gottheit des Geistes wäre die Dreifaltigkeit in sich unvollkommen und ungleich. 2. Der Hl. Geist gehört nicht zu den Geschöpfen (auch nicht zu den Engeln). 3. Alles Menschliche ist unvermögend, die Beziehungen in der Gottheit zu begreifen. 4. Es besteht ein Zusammenhang zwischen Taufe, Glaube und Doxologie.

J. Kalogerou schließt sich an mit einer eingehenden Studie über Christologie und Soteriologie in ihrem Zusammenhang und entwickelt sein Thema unter verschiedener Rücksicht: Die Athanasianische Christologie ist soteriologisch fundiert. Unmittelbare spezielle Ursache der aus Liebe motivierten Menschwerdung ist der Fall der Menschen. Der ewige göttliche Ratschluß der Menschwerdung hat zum Ziel das ewige Leben im Logos. Die Menschwerdung ist Wurzel/Grundlage für eine Begegnung der gefallenen menschlichen Natur mit Gott. Durch die Menschwerdung des Logos und den sich zugleich offenbarenden Hl. Geist vermag der Mensch bis zu den höchsten Stufen auf der von Gott gesetzten Himmelsleiter aufzusteigen. Der kirchliche Glaube an den Gottmenschen findet seine Bestätigung in der Erlösungslehre des hl. Athanasios. Bemerken wir, daß es nicht leicht ist, diese in der Formulierung zum Teil schwierigen Kapitelüberschriften deutsch wiederzugeben.

Den Abschluß bildet der längste Beitrag des Sammelwerkes von G. Zaphiris über gegenseitige trinitarische Offenbarung und Gotteserkenntnis des Menschen; und im einzelnen: Offenbarung des Vaters durch den Logos. Einige der wichtigsten Aspekte der Antwort des Menschen auf die Offenbarungstätigkeit des Logos. Der Vater offenbart seinen Logos. Die Offenbarung des Vaters und des Logos durch den Hl. Geist. Was bedeutet der Satz: « Ich erkenne Gott » in der Theologie des hl. Athanasios?

Originell wirkt der Rahmen der Festschrift. Sie ist Werk der

Aristoteles-Universität. Zudem erinnert der Herausgeber in seinem Vorwort daran, daß die Universität vor einigen Jahren die Sechs-Jahrhundertfeier (1359/1959) seit dem Tode des Gregorios Palamas begangen hat.

So liegt es nahe zu fragen, ob die Mitarbeiter der Festschrift versucht haben, Verbindungslinien nach rückwärts und vorwärts zu ziehen, von Athanasios zu Aristoteles (und seinem Lehrer Platon, und dann in jüngerer Zeit zu Plotin und Origenes) und von Athanasios zu Gregorios Palamas.

In der Tat haben einige Autoren die Frage nach einer Abhängigkeit des Athanasios in seinen philosophischen Voraussetzungen vom Aristotelismus, Platonismus und Neuplatonismus gestreift oder kurz behandelt (so z. B. Chrestou [S. 12 ff.], Tsamis [S. 31; 39]; Matsoukas [S. 107 ff.]).

Auch die Frage einer eventuellen Konvergenz der Athanasianischen Theologie zum Palamismus ist gelegentlich berührt worden. Nach Matsoukas hat Palamas im einzelnen den schon von Athanasios im Gegensatz zu den Arianern gemachten Unterschied zwischen « unbegreiflichem göttlichen Wesem und ungeschaffenen göttlichen Energien » entfaltet (S. 68). Fraglich bleibt aber, ob Athanasios diesen Unterschied als in Gott selbst real betrachtet. Matsoukas meint, wie dieser Unterschied in Gott gedacht werde, ob er real sei oder nicht, sei ein ganz scholastisches Problem (S. 107), stellt dann aber anschließend Erwägungen an, die nahelegen, daß er eine reale Unterscheidung für notwendig hält, um erklären zu können, wie eine Teilhabe des Geschöpfes an Gott in Schöpfung und Erlösung möglich sei: « nicht am Wesen, sondern nur an den Energien Gottes ».

Mit dieser Unterscheidung hängt eine andere zusammen, auf die Matsoukas immer wieder zu sprechen kommt: die zwischen ewiger, innergöttlicher und ökonomischer, d. h. zur Schöpfung und Erlösung hingewandten Trinität (S. 69; 83; 91). Nach katholischer Glaubenslehre besteht zwischen beiden Aspekte Parallelismus, während für die östliche, das Filioque leugnende Theologie keine Entsprechung vorhanden ist und der Hl. Geist zwar von Ewigkeit her aus dem Vater allein ausgeht, aber in die Zeitlichkeit (in seinen Gaben) vom Vater wie vom Sohn gesandt wird (vgl. S. 69 mit Anm. 1).

Wie Athanasios über das Verhältnis der drei göttlichen Personen denkt, hat Zisis dargelegt (S. 207-211). Eine erste von 4 Grundthesen, in deren Annahme Basileios dem Athanasios folgt, formuliert Zisis: « Ohne Gottheit des Geistes wird die Dreifaltigkeit in sich unvollkommen und ungleich ». Athanasios und Basileios heben in den von Zisis (S. 210-211) angeführten Texten hervor, daß die Gottheit des Hl. Geistes sich daraus ergibt, daß, wie der Sohn im Geist wie in seinem Bilde ist, so auch der Vater im Sohn; daß der Geist nach Ordnung und Natur zum Sohn das gleiche Verhältnis hat wie der Sohn zum Vater. Was an diesen Texten eigentlich wichtig ist, wird von Zisis in seiner Formulierung nicht verdeutlicht:

das Vorhandensein eines persönlichen unmittelbaren Verhältnisses vom Geist zum Sohn, das dem des Sohnes zum Vater entspricht. Kann der Geist Bild/Abbild des Sohnes sein, ohne daß eine innertrinitarische Tat vom Sohne zum Geist ausgeht, eben das Hauchen, (vgl. Joh. 20, 21-23), das dem Sohne mit dem Vater gemeinsam ist (vgl. Joh. 16, 14-15: « Alles, was der Vater hat, ist mein »)? Dies wird in der ganzen Bildtheologie des Athanasios vorausgesetzt. Bild und Abbild stehen nicht beziehungslos — gleichsam als « harmonia praestabilita » — nebeneinander, sondern setzen den direkten Einfluß des Bildes auf das Abbild voraus, nicht nur die Tatsache der einen und selben Natur in Vater, Sohn und Geist. Petschaft und Siegelabdruck sind miteinander verbunden durch die Tätigkeit des Siegelns. Ebenso resultiert aus den von Zisis angeführten Texten die Lehre, sowohl von der Unterscheidung wie auch von der Entsprechung und dem inneren Zusammenhang zwischen innergöttlichen Beziehungen und dem Wirken des Dreieinigen nach außen in Schöpfung und Erlösung. Das Verhältnis der Personen bleibt immer das gleiche, ob ich vom Vater durch den Sohn zum Hl. Geist herabsteige oder, in umgekehrter Reihenfolge, mich vom Wirken des Geistes auf Erden durch den Sohn zum Vater erhebe.

Aus unserer Präsentation der Festschrift wie aus den kritischen Bemerkungen geht hervor, wie inhaltsreich und anregend für den theologischen Ost-West-Dialog das vorliegende Werk ist. Eine Reihe von Untersuchungen westlicher nicht-orthodoxer Athanasios-Forscher sind miteinbezogen worden (z. B. von Matsoukas und Kalogerou). Mit Nutzen hätte man ein Namenregister alter und neuer Autoren beigefügt und die Namen aller griechischen Mitarbeiter auch in lateinischer Transskription angegeben (Diese Angabe fehlt für Tsamē [S. 43] und für Zēsē [S. 232].) Mehr als einem Beitrag der Festschrift hätte auch zur Ergänzung und Vertiefung das Lebenswerk von Guido Müller S. J. *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1944, Nutzen bringen können.

B. Schultze S. J.

Historica

Livio Amedeo Missir, *Eglises et Etat en Turquie et au Proche Orient* (recueil d'articles) chez l'auteur, 65 Avenue des Nerviens, 1040 Bruxelles 1973, pp. 164.

L'Autore precisa nella *Introduction* di non fare altro che raccogliere alcuni suoi articoli, già pubblicati, ordinandoli secondo una certa logica. Si tratta precisamente di 24 brevi scritti apparsi fra il 1961 e il 1972.

Citiamo alcuni titoli: "Aspects du droit de légation active du Saint Siège en ce qui concerne les états ex-ottomans" (pp. 51-60)

"Présence chrétienne en Turquie" (pp. 67-87) "Le statut juridique des patriarches œcuméniques dans l'ancienne Turquie" (pp. 103-105) "Le Phanar et la Turquie aujourd'huy" (pp. 106-108) "L'histoire et le statut juridique des Jacobites turcs" (pp. 109-116) "Le statut ottoman des Chrétiens en Palestine (pp. 144-152) "Les aspects ottomans de la question actuelle des Lieux Saints de Palestine" (pp. 153-156).

Come si vede dai titoli, gli scritti raccolti nel volume si occupano (pur nella forma modesta della recensione di un'opera o della conferenza) di problemi molto importanti della storia passata e attuale dell'Oriente cristiano. L'A. ha una somma di competenze che lo predispongono a trattarne. È un cattolico nato in Turchia; ha studiato diritto, difendendo una tesi sui beni ecclesiastici stranieri in Turchia; esercita funzioni amministrative a livello internazionale.

Ci soffermiamo esclusivamente su un punto che riteniamo centrale. L'A. è convinto, a ragione, che per studiare i rapporti odierni fra Chiese e Stato nell'area ex-ottomana non può prescindere dalla situazione giuridica dei Cristiani nello stato ottomano (p. 54).

A questo proposito, distingue accuratamente la "protezione" esercitata dal sovrano musulmano sui sudditi non musulmani e quella esercitata da un sovrano straniero sui propri sudditi viventi all'interno dello stato ottomano stesso (p. 39).

Quanto alla prima forma di "protezione", l'A. nega che il diritto ottomano riservasse ai sudditi non musulmani una situazione giuridica di inferiorità nei confronti dei sudditi musulmani. Per lui non si potrebbe parlare propriamente di "minoranze" all'interno dell'impero turco. "Existe-t-il vraiment des minorités en droit musulman à l'intérieur de la zone de l'Islam? Nous ne le croyons pas. Il n'y avait pas des minorités dans l'Islam ottoman car la cité ottomane était dirigée à la fois par les Ottomans musulmans et par les Ottomans non-musulmans" (p. 141).

L'A. conosce le obiezioni secondo le quali i non musulmani "protetti" non avrebbero parità di diritti all'interno dello stato musulmano (il non musulmano non può intentare azione giudiziaria contro un musulmano, né può ereditare da un musulmano, ecc.). Ma, secondo lui, "les limitations apportées à la capacité juridique du sujet non-musulman ne peuvent pas être considérées comme des limitations au sens moderne, occidental du mot" (p. 149). Infatti, una limitazione dello stesso tipo ci sarebbe anche dall'altra parte, cioè per il cittadino musulmano il quale non poteva esercitare diritti che erano esclusivamente dei "protetti". "La capacité juridique du musulman était également limitée du fait de ne pas pouvoir accéder aux postes importants de métropolite et de patriarche" (*ibid.*).

Per l'A. è anche molto importante guardarsi dall'identificare nazionalità e cittadinanza. Secondo il diritto ottomano, cittadinanza e nazionalità non sono la stessa cosa. I non musulmani "protetti" sono veri cittadini *pleno sensu* dello stato ottomano. Ma non sono

membri della *umma* o nazione islamica. Sono membri dei *millet* di cui fanno parte. "En ce qui concerne l'Islam ottoman, la notion de nationalité était bien différente de la notion de citoyenneté" (p. 142). In realtà, "le sujet non-musulman était quand même un citoyen ottoman" (p. 149).

Questi *millet* poi, non erano uno stato nello stato. Per definirne il rapporto con lo stato ottomano, l'A. ricorre all'immagine pittoresca degli spicchi nei confronti dell'arancia: "il nous parait inexact que l'on puisse dire que ces millets constituaient des états dans l'état, puisque les millets étaient une partie essentielle de l'état et non pas un état dans l'état. Autant des quartiers à l'intérieur d'une orange" (p. 148).

Che dire poi del fatto che il cittadino non musulmano veniva escluso dal partecipare alla difesa armata del paese? Neanche questa sarebbe stata una discriminazione giuridica. L'A. cita in proposito il *principio della suddivisione del lavoro*. "Il faut avoir présent à l'esprit *le principe de la division du travail* en vertu duquel on peut dire que les musulmans se consacraient à la défense de la patrie alors que les non-musulmans qui ne pouvaient pas prêter de service militaire, se consacraient à l'exercice d'activité plus spécifiquement et exclusivement économique" (p. 148).

Simili conclusioni che l'A. trae sono le stesse cui giungono, apologeticamente, autori musulmani. Essi infatti proclamano che l'uguaglianza predicata dall'Islam trascende patria e religione. E che l'Islam concede a gente di religione diversa, all'interno dei paesi musulmani, gli stessi diritti dei musulmani (cfr. Sayed Kotb, *Social Justice in Islam*, Octagon Books, New York, Repr. 1970, pp. 46-48).

Questa concezione non è condivisa da specialisti occidentali. Secondo loro, solo il musulmano è cittadino *pleno jure* dello stato islamico. Il non musulmano "protetto" è pure cittadino, ma soggetto a limitazioni della propria capacità giuridica. Essi accusano senza ambagi, "...the inquestionably inferior judicial condition imposed by Islam, at its beginning and in its subsequent predominance, on its Christian and Jewish subjects" (Y. Linant de Bellefonds, *Law*, in: *Religion in the Middle East*, General Editor, A. J. Arberry, Cambridge at the University Press, 1969, vol. II, pp. 413-458 (p. 413)). A loro giudizio l'uguaglianza legale dei sudditi non musulmani non sarebbe mai stata riconosciuta. "To all the classical jurists the non-Muslim was by no means the equal of the Muslim either in legal or in political privilegies "(N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, Stevens and Sons, London, 1959, p. 98)

Chi ha ragione? Crediamo sia giusto augurarsi con l'A. un progresso dello studio comparato del diritto. "Nous croyons que la doctrine musulmane moderne attend encore une interprétation nouvelle et satisfaisante des principes traditionnels du droit international musulman de façon à rendre celui-ci logiquement compatible avec le droit international des nations européennes et à permettre

un dialogue fractueux avec le Christianisme. Nous dirions que toute la problématique islamo-chrétienne du statut personnel des minorités, des Capitulations, du protectorat français dans le Levant n'a été au fond que la conséquence logique et nécessaire du droit international musulman" (p. 26).

Non ci resta che esortare l'A. a continuare lo studio di questi problemi e a scriverne ancora.

V. POGGI S. J.

Momenti e problemi della storia delle due Sponde Adriatiche. Atti del I° Congresso internazionale sulle relazioni fra le due Sponde Adriatiche (Brindisi – Lecce – Taranto, 15-18 ottobre 1971), a cura di Pier Fausto PALUMBO, Centro Studi di Salentini, Lecce 1973, pp. XV-290, 10 tavv. f.t.

Il titolo dice tutto. Nel volume si stampano una breve cronaca del Congresso (pp. VII-XV) e 17 relazioni sul tema enunciato nel titolo. Alle pagine in cui il Prof. Palumbo traccia i "lineamenti della storia dell'Adriatico" (pp. 5-16) ed Egon Schwarzenberg studia la storia delle interpretazioni avute nel corso dei tempi da "Adria" e "Adriatico" (pp. 19-37), seguono immediatamente sette relazioni che trattano dei rapporti militari, religiosi, etnici, economici ed istituzionali fra le due Sponde, dall'epoca romana fino a quella napoleonica (pp. 41-191). I relatori sono italiani (G. Forni, C. Capizzi, C. Schwarzenberg) e jugoslavi (F. Gestrin, S. Mijusković, M. Milošević, Z. Muljacić); ma non manca un belga (Ch. Verlinden).

Questa serie di esplorazioni storiche è interrotta da tre relazioni che si occupano dell'opera colossale, alla cui pianificazione ed attuazione intendono contribuire sia questo Congresso sia gli altri che, si spera, lo seguiranno: un *Codice diplomatico dei rapporti tra le due Sponde adriatiche*, dai tempi più remoti fino alla seconda guerra mondiale. La relazione del Prof. Palumbo, presidente del Comitato Scientifico del Congresso, illustra precisamente la "genesi e i lavori preparatori" del *Codice* suddetto, la cui struttura e le cui proporzioni continuano ad essere oggetto di riflessione sia in Italia che in Jugoslavia fin dal 1961 (pp. 193-208). Da tale relazione e da quelle di carattere archivistico del dr. Lucio Lume (pp. 209-225) e del dr. Pasquale di Bari (pp. 227-233) è facile intuire l'impegno scientifico e la massa di lavoro che attende gli studiosi italiani e jugoslavi, nonché possibilmente albanesi e greci, quando passeranno agli stadi più avanzati dell'attuazione dell'opera. Si tratterà di pubblicare una collezione immensa di documenti ancora in gran parte inediti, la cui raccolta in un *corpus* unitario offrirà una miniera di materiali di prima mano ai cultori di storia politica, economica, giuridica, religiosa, ecc., di tutti gli Stati e di tutte le Istituzioni che hanno operato sulle due Sponde dell'Adriatico. Romanisti in senso lato,

bizantinisti, medievisti, balcanologi, albanologi, ecc., dovranno trovare nel futuro *Codice diplomatico* la stessa fonte indispensabile che, ad esempio, i medievisti italiani possono trovare nei *Regesta Chartarum Italiae* (circa 35 voll., Roma 1907...).

Il volume è concluso da una sezione riservata ai rapporti linguistici italo-slavi (pp. 237-264) e a quelli della pittura cinquecentesca e neo-classica fra alcune zone delle due Sponde (pp. 267-286). I quattro contributi — tutti di studiosi jugoslavi: Z. Muljacić, R. Vidović, C. Fisković e K. Prijatelj — mostrano, fra l'altro, che i temi affrontati abbisognano ancora di una prima esplorazione sistematica, benché già si annuncino del più alto interesse scientifico e culturale.

Il libro, così ben curato anche tipograficamente, manca purtroppo di un indice dei nomi e delle cose più notevoli che ne avrebbe facilitato di molto l'uso scientifico.

C. CAPIZZI S. J.

Christianity in India. A History in Ecumenical Perspective, edited by H. C. PERUMALIL and E. R. HAMBYE, Prakasam Publications, Alleppey, S. India 1972, pp. 355 plus 3 maps.

As a scholarly souvenir of the nineteenth centenary of the martyrdom of St Thomas the Apostle, celebrated in India in 1972, a group of historians belonging mostly to the various Indian Christian communities has presented this concise "history in ecumenical perspective". Traditionally, history has been the weak point of India. Though recent years have seen laudable efforts on the part of Christians to develop this sector, the demands of a rigorous historical method had often been overlooked. And never had specialists joined their efforts together to produce a comprehensive and wide-ranging history of Christianity in India. So, from the point of view of method, contents and standard, the present work eminently meets a real need, within the limits of a concise history. The readers of *OCP* in particular will find it no small advantage to see Oriental Christianity treated in its setting with the interplay of the various forces in tension. As a product of ecumenical collaboration, the work brings to the fore specialists who are insiders of the different churches, which is not the least of its merits. Of the nine contributors, six are Catholics belonging to the Syro-Malabar rite and the Latin rite; the others are Syrian Orthodox (N. J. Thomas), Marthomite (T. V. Philip), and Anglican (M. E. Gibbs). In this review, we will but mention the titles of all the contributions, adding a comment or two on sections dealing specifically with Oriental Christianity.

The first chapter, "Origins of Christianity in India" (pp. 15-29), by A. M. Mundadan, professor of Church history at Dharmaram

College, Bangalore, and author of several recent works on the Thomas Christians, ably discusses in a brief well-balanced essay the question of the Apostolic origin of Indian Christianity and then carries the narrative up to the sixth century. While the author uses the language of certitude regarding Apostolic origin, others may prefer the term of high probability, if it is agreed that historical certitude is the result of proof, while high probability is the best hypothesis which explains the convergence of several suasive indications. (cf. Paul Verghese in *Die syrischen Kirchen in Indien*, also reviewed in this issue of *OCP* (p. 261): "Eine endgultige Antwort auf diese Frage ist nicht möglich; sichere Beweise gibt es nicht.... die Wahrscheinlichkeit ... ziemlich groß ist ..." p. 15). Regarding the Church of the Persian Empire, the author asserts that it was "juridically subject" (p. 25) to the Church of Antioch; but this traditional thesis has been revised by scholars like W. de Vries (retracting his own previously held opinion, "Antiochien und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos?", *Studi e Testi* 233, Vatican 1964, pp. 429-45) and J. Fiey ("Les étapes ..." *L'Orient Syrien* 12, 1967, 3-22; *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq, CSCO* 310, subs. 36, Louvain 1970). Similarly, another affirmation that "Cosmas Indicopleustes ... visited India between 520 and 525" (p. 29) should be revised in the light of the authoritative verdict of W. Wolska-Conus, (*Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne, Sources chrétiennes 141*, Paris 1968, p. 17): « ils n'est pas allé aux Indes, quoi qu'en dise la critique, ancienne et moderne, d'ailleurs très partagée sur ce point. L'analyse du livre XI, contenant la description des contrées orientales, montre que le témoignage oculaire de Cosmas se limite aux pays limitrophes du Nil et de la mer Rouge. Ce qu'il rapporte de l'Inde provient de récits qu'il a recueillis. L'emprunt est trahi par le mot *phasi* (dit-on) qui se distingue des termes par lesquels il signale sa présence sur les lieux ».

Chapter II, "Medieval Christianity in India" has two parts: "Part I: The Eastern Church" (pp. 30-37), by E. R. Hambye and "Part II: Latin Church" (pp. 38-45), by G. M. Moraes. Hambye gives an excellent, dense treatment of the subject, but one wishes that some space could have been found for a brief discussion of the problem of the faith of the Indian Christians — their orthodoxy or otherwise, Nestorianism? — till the arrival of the Latin Christianity in the thirteenth century. Moraes gives an abridged version of Chapter III of his book, *A History of Christianity in India from Early Times to St Francis Xavier: A. D. 52-1542*, Bombay 1964.

Latin Christianity is amply treated. Chapter III, "The Portuguese Padroado in India in the 16th century, and St Francis Xavier" (pp. 46-64) by Rome-based Swiss Jesuit historian J. Wicki maintains his well-known high standard. Chapter IV, "The Latin Missions under the Jurisdiction of Padroado" (pp. 65-82) is by the learned A. Meersman, O.F.M., who contributes also Chapter XI, "The

Catholic Church in India since the Mid-nineteenth Century" (pp. 249-266). Dominic of St Theresa, O.C.D., rector and professor of Church history and missiology of Alwaye Pontifical Seminary, has written the erudite Chapter VI, "The Latin Missions under the Jurisdiction of Propaganda (1637-1938)" (pp. 102-28). G. M. Moraes again deals with "The Catholic Church under the Portuguese Patronage" (pp. 129-70) in Chapter VII, of which the first part is a eulogy of the Archdiocese of Goa in a rather off-beat, lyrical style.

"The Eastern Church 16th-17th Centuries" is the title of Chapter V (pp. 82-101), due once again to A. M. Mundadan. On the faith of the Thomas Christians at their first encounter with the Portuguese, the author has this interesting observation: "they shared the theological, juridical and liturgical traditions of the Chaldaean Church" (p. 82), but regarded themselves as belonging "to the universal Church" (p. 86), as much as the Portuguese. The tension between the two groups till it burst out around the *Coonan Cross* in 1653 is well summarised in the light of the latest researches. The thread of the narrative is taken up by E. R. Hambye in Chapter VIII, "The Catholic Thomas Christians 1653-1970" (pp. 171-93) and by N. J. Thomas, in Chapter IX, "The Eastern Orthodox Church in India 1653-1972" (pp. 194-210). All recognise the importance of the crucial event of 1653, but how to interpret it? As a simple "revolt"? Or as contestation of an overbearing immediate authority in the name of loyalty to a higher and mediate common authority? Obviously, the moral and ecclesiological judgment in either case cannot be the same, irrespective of the subsequent historical developments.

"Anglican and Protestant Missions 1706-1857" is Chapter X (pp. 211-47) from the fertile pen of Miss M. E. Gibbs, and Chapter XII, "Protestant Christianity in India since 1858" (pp. 267-99) by T. V. Philip is particularly informative on the indigenization of Church and theology in India as well as ecumenical achievements in the form of church unions. An Appendix on "The Armenian Christians in India" (pp. 302-5) by E. R. Hambye brings the book to a close.

The usefulness of the book is enhanced by a chronological table, bibliographies, an index of persons and places and three maps (not a common phenomenon in Indian Church history books) of India, Kerala, and Tamil Nad. Proof reading, alas, especially in the footnotes, leaves much to be desired. The presentation is mediocre. However, the book will prove highly valuable to students and scholars alike, in spite of the uneven quality of its contents. Rising above "denominational histories", it is a landmark witnessing to the fact that Church history has come of age in India.

G. NEDUNGATT

Giovanni Pilot, *Autorità ed istituzioni ecclesiastiche dal concilio di Firenze al concilio di Trento*, s.e., Milano 1974, pp. 239.

Nato, a quanto pare, da una tesi di laurea, il libro vuol studiare « le istituzioni ecclesiastiche e l'esercizio dell'autorità nella Chiesa nel periodo storico del concilio di Firenze fino al concilio di Trento proprio perché durante detti concili si ebbero concezioni dissimili sulla struttura della Chiesa e sul modo di svolgere l'autorità ecclesiastica ». Tale dissomiglianza di concezioni si può riassumere nel modo seguente: gli Orientali o 'Greci' mostrano una sensibilità speciale, se non esclusiva, per le Chiese nazionali o locali, mentre gli Occidentali o 'Latini' pongono l'accento sull'universalità della Chiesa; tra gli Occidentali, i cattolici sottolineano l'aspetto visibile — e dunque istituzionale-giuridico — della Chiesa, mentre i protestanti si concentrano su quello invisibile e spirituale; tra i cattolici stessi, alcuni gruppi insistono sulla necessità di un governo fortemente centralizzato attorno al papa, altri invece invocano « una corresponsabilità di governo della Chiesa da parte di tutti i battezzati » (p. 20).

Trattandosi di una ricerca a carattere storico-giuridico, l'A. cerca di cogliere e definire queste concezioni mediante un'analisi capillare di tutti i testi dottrinali e dei fatti significanti che riguardano l'autorità, la *potestas ordinis*, la giurisdizione, le facoltà e le attribuzioni amministrative sia del clero orientale del secolo XV (patriarchi, metropoliti, vescovi e aiutanti del patriarca: grande economo, gran sacrista, gran bibliotecario, gran sacellario, grande ecclesiarca, preposto al sacello, difensore, ecc.) sia del clero occidentale nei secoli XV-XVI (papa, cardinali, patriarchi latini, arcivescovi, vescovi, protonotari apostolici, ecc.). Non mancano pagine dedicate all'autorità esercitata, a Bisanzio, dall'imperatore sulla Chiesa greco-ortodossa (pp. 64-84).

Il periodo trattato — *grosso modo*, 1430-1562 — è ricco di fonti. Naturalmente, l'A. utilizza le più autorevoli: atti dei concili di Costanza e di Basilea, ma soprattutto dei concili di Firenze e di Trento; come pure alcuni trattati di teologia che esercitarono grande influsso su questi due ultimi concili — per esempio, Giovanni Torquemada O. P. e Giacomo Lainez S. J. Tra i teologi più citati spicca Domenico De' Dominicis, vescovo di Torcello e poi di Brescia, autore di alcuni trattati teologici e giuridici, che suscitarono l'ammirazione dei suoi contemporanei, come prova l'elogio tributatogli da Vespasiano da Bisticci (vedi p. 163, n. 140).

Attraverso le analisi dell'A. si tocca con mano ancora una volta che l'epoca compresa tra la fine del Grande Scisma d'Occidente e la conclusione del Concilio di Trento fu tempo di transizione, i cui mutamenti dovevano necessariamente riflettersi anche sulle strutture ecclesiastiche. È il caso, ad esempio, dell'evoluzione profonda subita dalle concezioni canonico-giuridiche sul papato e sul cardinalato. Gli sviluppi teologici soggiacenti a tale evoluzione chiariscono a monte, per così dire, non solo il processo evolutivo teorico,

ma anche il cambiamento dei rapporti tra papa e cardinali, tra papa ed episcopato, tra papa e concilio, tra papa e patriarchi d'Oriente. Allo sbocco tridentino del fenomeno le posizioni sono molto più nette e rigide che non, ad esempio, nel concilio di Firenze, la cui bolla d'unione *Laetentur caeli et exultet terra* (6 luglio 1439) riconosceva i « privilegi e i diritti » dei patriarchi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, pur lasciandoli vagamente indeterminati. Benché a Trento non ci sia stata « una esplicita definizione del primato di giurisdizione del papa » (p. 228), tuttavia l'attuazione di un « diritto centralizzato », se, da un lato, impedì la disgregazione della Chiesa, dall'altro, creò gravi problemi ecclesiologici, come hanno provato, fra l'altro, il Vaticano I e il Vaticano II.

Il Pilot, oltre che delle fonti, s'è servito, ovviamente, di una nutrita letteratura secondaria. Si nota subito che egli ha dovuto affrontare due difficoltà: quella della scelta in mezzo alla massa enorme di pubblicazioni riguardanti direttamente o indirettamente il suo tema, e quella di dover andare alla ricerca dei materiali senza aver uno studio-guida o modello a disposizione. Difficoltà gravi per un principiante. Sarebbe ingenuo proclamare che egli le abbia superate sempre vittoriosamente; ma non sarebbe generoso misconoscere gli sforzi da lui fatti per superarle: non va sottovalutato che egli ha dovuto impossessarsi di una quantità vastissima di dati disseminati in collezioni ed opere di consultazione tutt'altro che facile, e che ha dovuto sottoporli a un vigoroso ripensamento personale per interpretarli e disporli organicamente.

Ciò non significa che noi condividiamo certi procedimenti sbrigativi nel presentare alcune figure storiche, come il Bessarione, il Cesarini, Isidoro di Kiev o l'irriducibile Marco d'Efeso, al quale sono dedicati accenni rapidi, confusi e tendenziosi, a nostro giudizio (cfr. pp. 103 s). Non condividiamo neppure certe scelte bibliografiche. A proposito del Bessarione, per es., oltre agli scritti sintetici del Bréhier, del Gill e del Candal, sarebbe stato opportuno, almeno, rimandare all'opera fondamentale di L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 voll., Paderbron 1923-42. A proposito di Trento avremmo preferito un uso più largo e impegnativo dell'ormai classica *Storia del Concilio di Trento* di H. Jedin, che dal Pilot è citata soltanto *tre* volte (pp. 163 e 188); non sarebbe stata neppure inutile la citazione di un'opera che avrebbe servito a inquadrare molto bene le *Disputationes Tridentinae* del Lainez, intendiamo dire la *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, iniziata dal P. Pietro Tacchi Venturi e continuata ora dal P. Mario Scaduto (cfr. vol. II/2, pp. 501-533; vol. III, pp. 133 ss, 151 ss; molto più importanti sono però le pagine del vol. IV [Roma 1974], 3-267, che il Pilot non ha potuto consultare).

Accanto alla fragilità di certe « inquadrature » storiche bisogna porre, secondo noi, la deficienza di rilievo dato alle basi biblico-teologiche su cui poggiano le condizioni delle strutture ecclesiastiche (cfr. ad esempio gli accenni alla « pentarchia » nelle pp. 46-48 e l'e-

sposizione della ecclesiologia del Torquemada nelle pp. 89-95). Tralasciamo infine i rilievi che si potrebbero fare sul modo di citare fonti greche in traduzione francese (pp. 28, 30-31...) o in traduzione latina (pp. 47-48, 61...), come pure su certe crudezze linguistiche o stilistiche (pp. 129, 140, 141 [n. 1], 144...). Ci sembra opportuno però segnalare il cattivo riassunto della bolla *In qualibet monarchia* dato a p. 143 (nella nota 5 di essa si cita il Raynald, che offre ben altri dati sulla bolla).

C. CAPIZZI S. J.

Giorgio S. PLUMIDIS, *Οἱ βενετοκρατούμενες ἑλληνικὲς χῶρες μεταξὺ τοῦ δευτέρου καὶ τοῦ τρίτου τουρκοβενετικοῦ πολέμου, 1503-1537* (= *Πανεπιστήμιον Ἰωαννίνων, Ἐπιστημονικὴ Ἐπετερὶς Σχολῆς*, Δωλώνη: Παράρτημα, Ἀρ. 4), Ἰωάννινα 1974, pp. 190.

La scoperta della nuova via delle Indie ad opera dei Portoghesi doppiando il Capo di Buona Speranza e la non molto posteriore scoperta dell'America ad opera di Colombo fecero perdere al Mediterraneo la sua millenaria funzione di unica via di mare tra l'Europa e l'Oriente afro-asiatico. Com'è noto, ciò determinò inevitabilmente lo spostamento dell'asse delle comunicazioni intercontinentali e commerciali dal Mediterraneo all'Atlantico.

Fu un colpo durissimo per l'Italia in genere, ma specialmente per Genova e Venezia che, da secoli, avevano fondato la propria esistenza e potenza sulla funzione suddetta del Mediterraneo. Per Venezia, a questo colpo se ne aggiunse un altro forse più grave: l'avanzata travolgente dei Turchi ottomani dal centro dell'Asia Minore nella doppia direttrice della Penisola Balcanica e del Mediterraneo orientale (secc. XIV-XV). Tanti possedimenti veneziani, uno dopo l'altro, vennero schiacciati dal rullo compressore ottomano, la cui marcia divenne particolarmente pericolosa per la Serenissima quando la Turchia, nello scorcio del sec. XV, divenne anche una potenza marinara. Per conseguenza, i secoli XVI e XVII saranno caratterizzati da guerre veneto-turche accanite e talora atroci, in cui Venezia retrocederà dal Levante, ma infliggendo alla Sublime Porta sconfitte logoranti, che prepareranno il declino turco del secolo XVIII.

Questo libro del giovane studioso greco, formatosi anche alla scuola del Prof. M. I. Manussakas, Direttore dell'Istituto Ellenico di Venezia, si occupa del periodo iniziale di tale lotta per la vita o per la morte, che la Serenissima, non senza propria colpa, dovette sostenere quasi sempre da sola. I fatti che interessano il Plumidis sono specialmente, se non esclusivamente, quelli che concernono i sudditi greci di Venezia nel periodo che va, *grosso modo*, dal 1503 al 1537, cioè dalla fine della seconda all'inizio della terza guerra veneto-turca. I territori greci dominati da Venezia in tale periodo

erano: l'Eptanneso jonico (ad eccezione dell'isola di Leucade), i territori di Butrinto e di Parga nell'Epiro, Monenvasia e Nauplia nel Peloponneso, Creta, Cipro e le isole egee di Egina, Tinos, Micono, Sciro, Sciato e Scoglio (Skòpelos). Non è possibile fare una statistica esatta dei greci e dei coloni veneti che abitavano in tali territori.

Il volume si articola in tre capitoli, un epilogo, un'appendice, la lista delle opere utilizzate e due indici. Il nucleo del libro è formato dai tre capitoli e dall'epilogo (pp. 9-124), nei quali l'A. espone i dati delle sue indagini su tre temi principali: l'organizzazione civile e militare delle colonie « oltremarine » venete, la politica sociale che la Serenissima vi praticava verso gli autoctoni greci e le popolazioni d'origine veneta o italiana in genere, la vita economica dei greci nell'àmbito di ogni singola colonia e dello Stato veneto in generale. I dati dell'indagine, molto sostanziosi ed esposti con sobrietà e chiarezza, sono ricavati da noti archivi veneziani (quello di Stato, quello del Museo Civico Correr)e da mss. della Marciana. Si tratta di fondi documentarî che l'A., data la sua permanenza di studioso a Venezia, conosce molto bene.

Dall'analisi dei numerosi dati di carattere religioso, politico, militare, sociale, economico, ecc., egli ricava delle conclusioni che riassume limpidamente nell'epilogo (pp. 122-124). Passate brevemente in rassegna le valutazioni date finora sul governo veneto nei territori dell'ex-Impero bizantino, egli, pur ammettendo certi aspetti negativi derivanti dalla politica religiosa ed economica, riconosce che, confrontato col governo turco, quello veneto fu di gran lunga più liberale e benefico verso i greci. Basti dire che ne promosse lo sviluppo sociale ed economico e ne conservò ed incrementò, sia pure entro certi limiti, i valori culturali. Attraverso Venezia la cultura greca non perdette mai i suoi legami col mondo occidentale, senza dire che gli influssi etnici e culturali tra elemento greco ed elemento veneto furono notevoli. Veneti e greci furono come « fratelli », e l'odio che andò formandosi nei secondi contro i primi fu sempre un odio « fraterno », nato da un'oppressione che « derivava da un popolo religiosamente e culturalmente consanguineo » (p. 123).

Come abbiamo accennato, all'epilogo segue un'appendice. Vi sono raccolti 12 tra i numerosi pezzi d'archivio studiati dall'A. Eccetto il IV (pp. 131-132), tutti gli altri sono in veneto-italiano. Il Plumidis, nell'Indice (pp. 173-185), ne ha elencato e spiegato alcuni termini tipici — per comodità del lettore greco, s'intende. Ma crediamo che avrebbe fatto meglio a registrarne e spiegarne molti di più.

Il libro è fornito anche di un comodo riassunto in italiano (pp. 187-188), che offre un'idea abbastanza chiara e precisa del suo contenuto anche a chi non legge il greco moderno.

Data la massa immensa di documenti che esistono ancora negli archivi, e data la scarsezza relativa di studi che ne mettano a profitto i materiali preziosi per la ricostruzione *oggettiva* della storia

della Serenissima, lavori come questo del Plumidis sono quanto mai benvenuti: insegnano molte cose nuove e stimolano a ricerche ulteriori.

C. CAPIZZI S. J.

Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens, herausgegeben von Paul VERGHESE, Übersetzung aus dem Englischen von Ingrid JONAS (= *Die Kirchen der Welt,* Band XII, Herausgeber H. H. HARMS, H. KRÜGER, G. WAGNER, H. H. WOLF), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1973, pp. 288.

Benché il titolo, *Cristianesismo Copto,* sia unico, si tratta di due Chiese indipendenti l'una dall'altra, la Copta e l'Etiopica. Infatti il volume è costituito di due parti nettamente distinte.

La prima parte tratta della Chiesa Copta ed è composta di otto saggi.

Nel primo saggio, Verghese traccia brevemente la storia di quella Chiesa.

Il secondo, del vescovo copto Anbä Samuele, sottolinea i contributi originali che la chiesa alessandrina apporta al fenomeno cristiano: la scuola catechetica, il monachesimo e l'attività missionaria che portò il Cristianesimo nella Nubia e in Etiopia.

Il terzo saggio, ancora di Verghese, tratta della liturgia e della disciplina sacramentale copta.

Nel quarto saggio, Maurice Assad fa la storia passata e presente del monachesimo. Infatti, c'è oggi un rinascimento monastico copto (pp. 54-55) con irradiazione apostolica, come dimostra, fra gli altri, l'esempio del monaco apostolo Matta al-Miskin.

Il quinto saggio di Nadia Mihayl, documenta la vitalità odierna della Chiesa copta; mostra la partecipazione attiva dei Copti alla vita del paese; cita, dalla storia egiziana, numerose personalità copte; descrive un movimento giovanile copto.

Il sesto saggio, del vescovo Anbä Atanasio, pur trattando dello stesso periodo storico, ha una prospettiva più ecclesiastica del precedente. Delinea le figure degli ultimi dieci patriarchi, tra le quali spicca quella di Cirillo IV° (1847-1853) noto come iniziatore della riforma copta.

Il settimo saggio, di Maurice Assad, esamina le attività più tipiche della Chiesa copta: scuole, iniziative catechetiche e di promozione sociale.

L'ottavo saggio, dello stesso autore, si interessa alle istituzioni culturali: Museo copto del Cairo, Società per l'archeologia copta, Istituto per gli studi copti.

Un appendice contiene le note ai singoli capitoli, una cronologia della storia della Chiesa copta, una specie di annuario della stessa

Chiesa, con i nomi delle diocesi, delle sedi vescovili, dei monasteri e dei conventi e infine una bibliografia di dieci pagine.

Gli Autori dei saggi di questa prima parte del volume sono in maggioranza membri di quella Chiesa di cui trattano la storia e la vita. Lo stesso Paul Verghese, curatore di tutto il volume, membro della Chiesa Indiana Siriaca ortodossa, pur non essendo Copto è, come i Copti, precalcedonese.

L'insieme fornisce dunque un quadro dettagliato della Chiesa copta. Ne risultano positivamente la fedeltà alla tradizione e il dinamismo attuale, cioè un'immagine molto più ottimista di quella che ne presentava, per esempio, Edward WAKIN, *A lonely Minority*, The Modern Story of Egypt's Copts, W. Morrow and Co., New York 1963. Forse la parte storica e quella teologica potevano essere più approfondite. La prospettiva storica è talvolta diversa, da quella dell'autorevole copto 'Atiya (p. 18). Quanto alla teologia, perché non presentare qualche testo? Da una frase di p. 117 sembra che la teologia copta abbia segnato il passo dal Medio Evo al secolo XIX°. Si tratta di giudizio troppo sbrigativo. Inoltre, il rapporto fra Copti e Musulmani meritava un capitolo.

L'esattezza delle traslitterazioni, e questo vale per tutto il volume, lascia a desiderare. Le stesse persone hanno nel nome qualche lettera diversa a seconda che si trovano citate a p. 261 o a p. 265. Nella bibliografia non troviamo citate opere recenti del Burmester, del Morenz, del Quecke, della Wipsycka, di Wissa Wassef.

Anche la seconda parte del volume, dedicata alla Chiesa etiopica, è costituita da saggi scritti da autori diversi. Non incomincia con una introduzione storica, bensì con una panoramica generale di Paul Verghese, che ha risieduto per vari anni in Etiopia. Verghese descrive attività e organismi apostolici nati recentemente nella Chiesa etiopica: l'*Unione Apostolica*, che ha convertito migliaia di pagani tra i Kunama e l'organismo *Fede dei nostri padri*, movimento studentesco di vasta portata nazionale. La storia subentra nel secondo saggio, pure di Verghese. E continua nel terzo saggio, dell'etiopico Taddesa Tamrat, che abbraccia l'epoca dal secolo VIII° al XVII°.

Il quarto saggio, scritto dall'indiano residente in Etiopia, V. C. Samuel, riferisce sulla fede della Chiesa etiopica, basandosi sui testi ufficiali. Il suo « excursus » sulla cristologia etiopica si chiude così: « La Chiesa d'Etiopia, con le altre chiese ortodosse orientali, ha rifiutato di accogliere la formula calcedonese, secondo la quale Cristo si sarebbe rivelato in due nature. Se le Chiese che accettano tale formula la intendono soltanto nel senso che divinità e umanità si ritrovano dinamicamente nell'unico Cristo, allora, questa interpretazione corrisponde all'interpretazione della Chiesa etiopica. Se invece tale formula deve essere intesa nel senso di unione morale, interessante divinità e umanità, allora bisogna riconoscere che c'è differenza sostanziale fra Chiesa calcedonesi e Chiesa etiopica e che non si può tacere tale differenza » (p. 183). Verghese ha scritto anche i due studi seguenti. Nel quinto, tratta della liturgia etiopica, con

la sua lunghissima preanafora. Nel sesto, considera la Chiesa etiopica in rapporto agli altri Cristiani, precalcedonesi e calcedonesi.

È un saggio che introduce nel cuore del problema ecumenico. Ha una solida documentazione nelle pagine 232-266, dove sono riportate le conclusioni di incontri ecumenici tenuti nel 1964, nel 1965, nel 1967, nel 1970 e nel 1971, con la partecipazione, oltre che delle due Chiese studiate, di altre Chiese non calcedonesi e calcedonesi. Vi è detto tra l'altro che le scomuniche possono essere ritirate senza pregiudizio dell'infallibilità, ma che il toglierle dovrebbe essere accompagnato da uno studio delle cause che le hanno provocate e da una presa di coscienza, il più possibile diffusa nel popolo, delle ragioni che ne consigliano il ritiro (pp. 263-264).

Anche questa seconda parte del volume è corredata di note, di una cronologia riguardante la storia cristiana d'Etiopia, di un elenco delle province ecclesiastiche etiopiche e di una bibliografia. Anche qui, non si fa menzione di alcuni scritti che avremmo pensato di trovare elencati.

Se ci saremmo attesi un contributo maggiore di autori etiopici, per documentare meglio la vitalità della Chiesa etiopica, tuttavia l'impressione generale che ricaviamo dalla lettura di questa seconda parte del volume è nettamente positiva. Chi legge non può fare a meno di partecipare alla speranza di questa cristianità coinvolta ai giorni nostri, nei mutamenti politici, che interessano il Paese.

Riteniamo che tutto il volume contribuirà a far conoscere e stimare le antiche e insieme vitali cristianità dell'Egitto e dell'Etiopia.

V. Poggi S. J.

Die syrischen Kirchen in Indien, herausgegeben von Paul Verghese (= *Die Kirchen der Welt*, Band XIII, Herausgeber H. H. Harms, H. Krüger, G. Wagner, H. H. Wolf), Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1974, pp. 222.

Si tratta degli eredi odierni dei « Cristiani di San Tommaso » o dell'antichissimo nucleo locale che fa *indiana* la religione di Cristo, alla stregua delle religioni nate in India.

Un primo saggio statistico (P. Verghese, *Orientierung*, pp. 11-14) familiarizza il lettore con la situazione odierna, cioè con le denominazioni nelle quali i Cristiani di San Tommaso sono suddivisi: Cattolici malabaresi e malancaresi; Siriaci ortodossi; Martomiti; Siriaci anglicani; Chiesa di Oriente; Chiesa di Thozhiyur; Chiesa evangelica di San Tommaso; Chiesa anglicana di Travancore-Cochin; denominazioni protestanti.

Il secondo saggio (P. Verghese, *Ursprünge*, pp. 15-20) imposta chiaramente il problema storico della prima evangelizzazione dell'India.

Il terzo (P. Verghese, *Die dunklen Jahrhunderte*, pp. 21-32) tenta illuminare i *secoli bui* che precedono il secolo decimoquinto. È impresa difficile. Sia che si voglia alternare periodi « nestoriani » a periodi « giacobiti », come faceva Mar Ivanios (p. 22) sia che si identifichino i « Nascarini », delle relazioni di viaggio occidentali, con i « Nazareni » o Cristiani (p. 31) piuttosto che con i « Nestoriani », come è preferibile (cfr. Anna-Dorothee v. den Brincken, *Die « Nationes Christianorum Orientalium » im Verständnis der Lateinischen Historiographie*, Köln, Böhlau, 1973, pp. 309 e 320).

La documentazione storica è ricca per i secoli considerati nel quarto saggio (Xavier Koodapuzha, *Die Ankunft der Portugiesen und die katholischen Syrer*, pp. 33-53). Ma l'epoca del Padroado è caratterizzata dalla pressione latinizzante dei missionari. Tale pressione, che provoca scismi, è fondata su una forma di etnocentrismo teologale identificante il Cristianesimo con quello di casa propria. Il medesimo etnocentrismo è presente anche in missionari non cattolici, come appare dal lungo saggio settimo (C. P. Mathew, *Die Ankunft der Kirchlichen Missionsgesellschaft und ihre « Hilfsmission »*, pp. 85-114) il cui autore paragona alla figura del Menezes quella di Joseph Peet (p. 98 e p. 113, n. 28).

I saggi quinto e sesto (P. Verghese, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche*, pp. 54-69; *Id.*, *Die Syrisch-orthodoxe Liturgie*, pp. 70-84) sono dedicati alla Chiesa siriaca ortodossa e alla sua liturgia. L'ottavo (C. P. Mathew, *Ein neues Schisma und die Mar-Thoma-Kirche*, pp. 115-128) descrive l'origine della Chiesa Martomita, frutto di movimento riformista all'interno della Chiesa siriaca ortodossa. Il nono e il decimo (Yuhanon Mar Thoma, *Die Syrische Mar-Thoma-Kirche*, pp. 129-137; *Id.*, *Eine Abspaltung von der syrischen Mar-Thoma-Kirche und die Grundung der evangelischen St. Thomas-Kirche in Indien*, pp. 138-146) sono consacrati rispettivamente ancora alla Chiesa Martomita e al movimento che ne ha staccato la Chiesa evangelica di San Tommaso.

Gli ultimi due saggi, l'undecimo e il duodecimo (M. M. Thomas, *Das soziale Engagement der Kirche in Kerala*, pp. 147-156; P. Verghese, *Die syrischen Kirchen in der Gegenwart*, pp. 157-167) sono, l'uno sull'impegno sociale dei Cristiani nel Kerala, l'altro sulle prospettive ecumeniche di tutta la Cristianità del Sud dell'India.

In appendice: Il testo della Costituzione della Chiesa siriaca ortodossa, nella redazione riveduta l'anno 1967 (pp. 169-180); Una scelta di articoli della Costituzione, riveduta nel 1969, della Chiesa Martomita (pp. 181-199); Un appello ecumenico a tutti i Cristiani dell'India redatto nel 1962, dalla medesima Chiesa Martomita (pp. 201-205); Una dichiarazione comune, al seguito di incontri ufficiosi fra le due Chiese siriaca ortodossa e Martomita (pp. 203-205); Una Bibliografia (pp. 207-213); Elenco di nominativi e indirizzi di dignitari e opere più importanti delle Chiese menzionate nel volume (pp. 215-222).

Redattore della metà dei saggi e curatore di tutto il volume è

Paul Verghese, allora Preside del Seminario teologico ortodosso di Kottayam e oggi vescovo della Chiesa siriaca ortodossa indiana. Due Saggi li ha scritti il D. Yuhanon Mar Thoma, Metropolita della Chiesa Martomita. Altri due sono pure di un membro della Chiesa Martomita, il prof. C. P. Mathew, recentemente scomparso (cfr. p. 163). Un altro è di Dr. M. M. Thomas, lui stesso martomita. Uno solo è di un cattolico, il padre Xavier Koodapuzha. Eppure, a giudicare dal prospetto statistico delle prime pagine, i Cattolici di rito malabarese e malancarese rappresentano più della metà di tutti i Cristiani dell'India di tradizione siriaca.

Più di una volta, il frazionamento della cristianità siriaca indiana viene messo in rapporto di causa a effetto con l'arrivo degli Occidentali (pp. 11 e 13). Se è vero che tra gli occidentali venuti fra i Cristiani di San Tommaso ve ne furono di ottusi e di incapaci di penetrarne li spirito, non si devono dimenticare quelli tra loro che rispettarono e compresero. Per esempio, il domenicano Giovanni Caro, contemporaneo del, tutt'altro che comprensivo, Penteado.

Quanto al frazionamento, forse è più oggettivo dire che l'intransigenza e la grettezza di certi occidentali rivelò, piuttosto che provocò, i punti deboli della cristianità locale. « Eine der Hauptschwächen der Kirche sind ihre Spaltungstendenzen gewesen. Als ausländische Einflüsse in die Kirche eindrangen, führten diese verschiedene Umstände zu ihrer Spaltung, und unter dem Druck grossenteils nichttheologischen Faktoren kam es zur Bildung einer Anzahl von Denominationen » (p. 135).

Spero che il prossimo futuro smentisca il pessimismo ecumenico dell'ecumenista Verghese (pp. 164 e 166).

Il libro si raccomanda per la serie di informazioni fornite direttamente da membri di una cristianità di antichissima tradizione, eppure poco conosciuta in Occidente.

V. Poggi S. J.

Liturgica

Louis Ligier, *La Confirmation. Sens et conjoncture œcuménique, hier et aujourd'hui* (= *Théologie historique*, 23), Editions Beauchesne, Paris 1973, pp. 302.

L'Auteur de ce livre publiait en 1972 dans la revue *Gregorianum* deux articles très importants *La Confirmation en Orient et en Occident* (pp. 267-321) et *La prière et l'imposition des mains* (407-486) ayant tous les deux comme sous-titre *Autour du nouveau Rituel romain de la Confirmation*. Il les reprend, en les complétant en bien des endroits, dans les deux cents premières pages du livre présent; il y ajoute ensuite une centaine de pages dans lesquelles il examine de plus près la théologie sacramentelle de l'imposition des mains avec

la prière qui la précède, et fait un plaidoyer pour un renouveau théologique et pastoral de ce sacrement.

Si en 1966 le R. P. Gy pouvait nommer dans sa revue *La Maison-Dieu* notre Auteur « un des meilleurs spécialistes de la comparaison entre liturgie chrétienne et liturgie juive », l'ouvrage présent prouve qu'il est aussi un des meilleurs spécialistes de la comparaison entre la liturgie de rite latin et celle des différents rites orientaux. En élargissant ainsi le problème du rite de la confirmation il n'hésite pas à insister sur la valeur de l'imposition de la main du confirmand sur la tête du confirmé pendant qu'il fait l'onction, et ensuite à montrer comment on pourrait améliorer ce rite sacramentel en y incluant aussi la prière qui précède l'onction. Aussi ne sera-t-on pas étonné de voir comment dans ce livre ces deux points sont examinés à fond pour l'Orient comme pour l'Occident.

Et tout d'abord il n'est pas difficile de prouver que l'imposition de la main remonte au jour de la Pentecôte et a toujours été reconnu comme un rite apostolique tandis que en faveur de la chrismation on ne peut citer en Occident que des affirmations de théologiens aux neuf premiers siècles et ensuite au moyen-âge les lettres d'Innocent III et d'Innocent IV avec le concile de Lyon; il faut attendre le Décret pour les Arméniens au Concile de Florence pour avoir un document plus net du magistère en sa faveur; ajoutons que jamais l'imposition des mains n'a été exclue.

Au chapitre III l'Auteur examine le dossier des liturgies orientales et la place qu'y occupe aujourd'hui leur rite de la confirmation. Or, il faut avouer sans réticence que partout (on pourrait faire une exception pour la liturgie des Nestoriens) la confirmation est donnée après le baptême et donc par le prêtre qui a baptisé, et qu' elle consiste dans l'onction avec le s. chrême sur le front du baptisé. C'est là le rite principal et, faut-il ajouter, le seul dans le rite byzantin tandis que dans les rites copte, éthiopien et syro-oriental on a toujours conservé l'imposition des mains; ajoutons que le rituel du patriarche syrien Barsaum en ce siècle l'a retrouvée et que les catholiques de rite byzantin, arménien et syrien l'ont introduite à l'imitation des Latins. L'Auteur termine ce chapitre par une observation très importante (p. 94): dans tous les rites orientaux sans exception on trouve une oraison (à laquelle l'Auteur donne le sigle A), quoique sa place et son texte diffère selon les différents rites, laquelle après avoir rappelé les effets du baptême demande explicitement l'effusion ou le don gracieux du Saint-Esprit. Chez les Nestoriens elle accompagne encore maintenant une imposition des mains, et l'Auteur se demande si elle n'est pas le témoin de la «prière» dont les apôtres faisaient précéder leur geste primitif (cfr. Actes des Apôtres 8, 15).

Sans doute l'Auteur n'ignore pas que la 3e catéchèse mystagogique de s. Cyrille de Jérusalem (ou de son successeur Jean II) a pour sujet la chrismation qu'à Jérusalem on conférait alors à ceux qui venaient d'être baptisés, mais il ne s'y arrête pas. Il préfère dans

le chapitre IV examiner de plus près le cas des Eglises grecques de l'Asie-Mineure où au début du IVe siècle on pratiquait encore l'imposition des mains tandis que un siècle plus tard c'est à la chrismation conférée après le baptême que fut attribuée l'action du Saint-Esprit. Impossible de résumer ici les pages denses et difficiles de l'Auteur. Disons simplement que c'est par un détour qu'on en est arrivé là. En effet, les premiers témoignages qui donnent une valeur nouvelle à la chrismation regardent le rite de la réconciliation de schismatiques, puis aussi d'hérétiques; ce rite d'ailleurs surtout dans ce dernier cas requérait aussi une profession de foi, précisément ce qui existait déjà dans le rite qui précédait immédiatement les ablutions du baptême. Grâce à un texte de s. Basile et à certains canons d'un synode de Laodicée de la même époque et enfin à la lettre envoyée de Constantinople à Martyrios d'Antioche avant 471 mais qui ne serait autre qu'une lettre envoyée d'Ephèse à Nestorius entre 428 et 430 (hypothèse que notre Auteur admet à la suite des études de Schwartz et de Honigmann) on peut arriver à conclure que cette chrismation, à laquelle fut donnée tant d'importance pour la réconciliation des hérétiques, finit par obtenir une non moindre importance dans le rite baptismal et à être placée après les ablutions.

Après avoir montré les survivances du rite de l'imposition des mains dans les Eglises grecque et syrienne (p. 163-204), l'Auteur au chapitre suivant insiste sur le fait qu'en Orient le sacrement n'est pas confiné dans une action rituelle accompagnée d'une formule, mais qu'il peut se trouver en même temps, comme dans le cas présent, dans une prière qui précède ou suit l'onction comme aussi dans l'imposition des mains.

Enfin, le dernier chapitre est entièrement théologique et pastoral; l'Auteur n'hésite pas d'appeler ce sacrement, qui apporte la plénitude et la perfection manifestées au jour de la première Pentecôte, le sacrement de l'Esprit Saint, et de proposer un retour au geste apostolique de ce jour, l'imposition des mains.

Très heureux de voir comment ce livre fait un appel continuel aux rites liturgiques de l'Orient et élargit aussi le débat théologique autour de ce sacrement, je souhaite que ce plaidoyer vigoureux et bien documenté en faveur du rite apostolique de l'imposition des mains et de la prière épiclétique orientale ne reste pas sans écho.

A. Raes S. J.

Georg Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, Heft 59), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1973, pp. VI-138.

Dans cette étude il s'agit de ce texte liturgique que tous les prêtres de rite byzantin emploient tous les jours de l'an, dix jours exceptés, lorsqu'ils célèbrent la s. messe, et qui court sous le nom

de s. Jean Chrysostome. Contrairement au jugement négatif des liturgistes et des patrologues, qui jusqu'ici n'ont pas trouvé de preuves suffisantes pour justifier une telle attribution, l'auteur de la présente étude, après une confrontation judicieuse et persévérante entre le texte de ces prières et les œuvres littéraires et oratoires du saint, ce qui n'avait pas encore été fait jusqu'ici, croit avoir apporté des preuves suffisantes qui justifient une conclusion positive.

Bien entendu, celle-ci reste dans certaines limites. Tout d'abord, il ne s'agit pas de la structure de la liturgie, mais uniquement des prières récitées par le prêtre célébrant. Et parmi celles-ci il faut faire les distinctions nécessaires: premièrement, pour l'anaphore, depuis la prière avant le Sanctus jusqu'aux prières des intercessions inclusivement, ainsi que pour la prière avant le Pater et celle de la bénédiction finale, la relation à s. Jean Chrysostome est claire; deuxièmement, pour la prière des catéchumènes et celle des fidèles, celle relation est pour le moins très probable; troisièmement, pour la prière de la Grande Entrée et celle de remerciement après la communion, des points d'attache certains manquent. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir fait honnêtement ces distinctions et d'avoir dépouillé dans ce but tous les écrits du saint qui nous sont restés.

Cependant, la comparaison de ces textes du saint avec les prières, même celles du premier groupe, est-elle aussi décisive que le croit notre auteur? Ce n'est pas ici le lieu d'examiner tous ces textes en détail. Prenons cependant un cas où cette comparaison me paraît tomber à faux. Ainsi (p. 87 et suiv.) cette phrase de la prière avant le Sanctus: « Toi, tu nous as tirés du néant à l'être, nous as relevés après la chute et n'as pas cessé de tout entreprendre pour nous ramener au ciel et nous faire don de ton royaume futur ». Notre auteur voit dans cette phrase une allusion aux actes faits pour notre salut, à la résurrection du Christ et à son ascension au ciel. Il voit là d'abord une imitation de l'épître aux Ephésiens (II, 5-7), et puis il réunit plusieurs textes pris aux œuvres de Chrysostome en parallèle au texte paulinien. Tous ces textes, comme celui de s. Paul, se réfèrent aux œuvres salutaires du Christ. Mais il faut bien dire que ces parallèles ne prouvent rien dans le cas présent. En effet, l'auteur de ce passage de l'anaphore continue en disant: « Pour tout cela nous te rendons grâce à toi, et à ton Fils unique et au Saint-Esprit ». L'auteur de l'anaphore s'adresse ici clairement au Père et attribue avant tout à lui l'œuvre de notre salut; le Fils et l'Esprit sont nommés aussi sans qu'il soit nécessaire de voir dans cette phrase une allusion à la vie terrestre du Fils fait homme. D'ailleurs, la phrase suivante reprend le « nous te remercions » au singulier, qui désigne évidemment le Père sans y ajouter le Fils ou l'Esprit Saint. De même, après le Sanctus, c'est bien au Père que s'adresse notre prière, puisque c'est lui « qui a tant aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique ».

Par cet exemple je ne voudrais pas faire croire que l'auteur de cet ouvrage se laisse ainsi entrainer souvent par sa thèse; au contraire, comme le montrent ses conclusions, il sait faire la part du feu.

On pourrait cependant faire peut-être une autre objection globale à sa thèse: en dépouillant les écrits de s. Jean Chrysostome, ne pourrait-on pas y trouver des passages, des tournures de phrase ou même des expressions verbales qui montreraient qu'il a connu l'anaphore de s. Basile?

S'il en est ainsi, il faut de toute nécessité s'adresser aux arguments de critique ou de témoignage externe. Et c'est par là qu'a commencé l'auteur dans les premiers chapitres de son livre où il explique en particulier le silence du Synode Trullanum de 692 et réfute l'argument qu'on tire du témoignage de Léonce de Byzance. Ensuite, il examine les formulaires liturgiques qui sont très proches de celui de la liturgie byzantine de Chrysostome: l'anaphore des Apôtres chez les Syriens occidentaux, l'anaphore de Théodore de Mopsueste et celle de Nestorius chez les Syriens orientaux. On peut cependant se demander si son argumentation est irréfutable pour le premier de ces cas (p. 43-51). Sa conclusion d'ailleurs est prudente: en tous cas, dit-elle, il faut affirmer que l'anaphore syrienne des Apôtres ne peut être invoquée comme témoin indépendant d'un texte primitif de l'anaphore de Chrysostome; la recherche doit plutôt prendre son point de départ du texte grec. Son observation principale regarde la phrase introductoire au Sanctus et plus loin d'autres phrases du même type c. à d. qui sont chantées ou dites à haute voix par les Syriens. Mais j'ai déjà fait remarquer en 1958 que ces phrases, précisément parce qu'elles commençaient ou continuaient à être dites à haute voix depuis le VIe ou VIIe siècle, elles pouvaient plus facilement subir des modifications les rapprochant d'autres formules plus connues des fidèles, tandis que les prières ou les parties d'une prière qui étaient restées ou étaient devenues secrètes pouvaient plus facilement conserver leur ancienne forme qui est précisément celle qu'on trouve dans l'anaphore byzantine de Chrysostome.

Les remarques précédentes qui montrent assez que je ne suis pas d'accord en tout avec l'argumentation de l'auteur de ce livre, me permettront aussi de ne pas admettre sa conclusion principale qui considère s. Jean Chrysostome comme auteur ne fût-ce que de la partie centrale de la liturgie qui porte son nom. Ceci ne m 'empêche pas de reconnaître tout le sérieux de l'étude présente et de remercier son auteur de l'avoir publiée.

A. Raes S. J.

Byzantina

Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (= *Bibliothèque byzantine*, Etudes — 7), Presses Universitaires de France, Paris 1974, pp. 578, VII planches.

C'est la « première histoire de Constantinople », celle dont la tradition escamote « la dimension temporelle », que Gilbert Dagron

a voulu nous raconter dans ce livre. Il a fallu pour cela percer le voile de la légende de la « deuxième Rome » que les historiographes byzantins nous ont transmise et remonter à la naissance de la ville de Constantin. Le résultat en est l'acquis du vrai sens d'un grand événement et d'un siècle d'histoire.

Des origines de Byzance, colonie mégarienne, en passant par la *colonia Antoniniana* de Septime Sévère à la fondation de Constantinople en 330 et aux vicissitudes de l'Empire, l'étude s'étend jusqu'au concile de Chalcédoine. Le refus que le pape Léon Ier opposa à la requête des Pères en faveur du XXVIIIème canon de ce concile, marque en effet un point d'arrêt dans l'évolution de Constantinople.

A ne regarder dans la table des matières que la suite des chapitres: La Ville Impériale; Sénat et Sénateurs...; La Préfecture de la Ville...; Le Peuple de la Capitale...; L'Église de Constantinople, on serait tenté d'accepter le jugement un peu désabusé de l'Auteur qui, au terme de ses efforts, ne reconnait dans son œuvre qu' «un groupement de chapitres », « un simple repérage ». En réalité, à travers ces différents angles d'approche imposés par la condition des sources et qui témoignent du soin et de l'ampleur de la recherche, G. Dagron met en lumière le sens profond, les traits caractéristiques et la problématique que la ville de Constantin tient de ses origines et qu'elle gardera dans toute son histoire.

Tout au long de l'ouvrage le lecteur peut suivre le devenir incertain et laborieux de cette ville qui est « un paradoxe », car « la Nouvelle Rome a ses institutions avant même de constituer une réalité politique sociale et économique, comme elle a ses remparts avant ses maisons, et ses maisons avant ses habitants » et, peut-on ajouter, dernière arrivée parmi les Églises, elle se voit accorder la préséance sur les sièges apostoliques d'Alexandrie et d'Antioche. Tout cela exige évidemment une explication. Après en avoir étayé les differents aspects dans chacun des chapitres, l'Auteur la résume dans sa conclusion: « Constantinople n'a pas été fondée pour supplanter Rome, mais pour être son prolongement ». Elle « n'est jamais autant capitale que sous les empereurs uniques ou ceux dont la prépondérance est incontestée sur l'Empire entier: en somme sous les empereurs les plus « romains ». Elle n'est pas une capitale de sécession; au contraire, elle a été créée pour être une « citadelle » occidentale tournée vers l'Orient comme l'est la statue de Constantin sur la colonne de porphyre...» Aussi, «la dialectique Orient-Occident, dont la fondation de Constantinople du «bon» côté du Bosphore est un point culminant, a un long passé avant, un long avenir après 330».

Dans cette perspective on comprend mieux la requête des Pères du concile de Chalcédoine qui en proposant à Léon Ier leur XXVIIIème canon, le priaient de vouloir bien étendre à la Nouvelle Rome « le rayon apostolique » dont il était dépositaire. Mais aussi, doit-on conclure par son refus, auquel s'arrête cette étude, de sanctionner la dyarchie que ce même canon contenait, indépendamment des raisons d'ordre différend qui le lui avaient dicté, Léon Ier suivait la

ligne de conduite du fondateur de Constantinople, en pleine conformité avec les postulats de l'Empire.

Les thèses de Gilbert Dagron pourront peut-être surprendre. Elle donneront certainement matière à réflexion et ne manqueront pas d'éclairer sur l'histoire de l'Empire et sur les événements, même de notre siècle, celui qui saura se soustraire à l'éblouissement de la légende.

Pelopidas STEPHANOU S. I.

NICÉTAS MAGISTROS, *Lettres d'un exilé* (*928-946*). Introduction, édition, traduction et notes par L. G. WESTERINK (= *Le Monde Byzantin*, publié sous la direction de Paul LEMERLE), Èditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1973, pp. 154.

Nella Prefazione il Westerink ha creduto opportuno esporre tutta una serie di osservazioni sulla tradizione testuale della produzione bizantina in genere e degli epistolari bizantini in particolare. Frutto di lunga esperienza scientifica, tali pagine (9-16) sono preziose per chi si dedica all'edizione di testi greci, antichi o medievali che siano. Ma sono utili anche per comprendere la serietà scientifica e l'utilità di questo suo lavoro, dedicato a 31 lettere di Niceta Magistro: le uniche finora note.

L'introduzione (pp. 23-52) è consacrata, ovviamente, alla cronologia dell'epistolario, ai suoi rapporti con la *Vita di Santa Teoctista* (attribuita con nuovi argomenti dal Westerink a Niceta), alla tradizione mss. delle lettere di Niceta rappresentata dal *Vindobonensis phil. gr. 342*, saec. XI, dal *Vaticanus gr. 306*, saec. XIII-XIV, dal *Bodleianus misc.* gr. *242*, saec. XVI, e da altri tre codici che ci conservano soltanto una lettera di Niceta ciascuno; lo studio di tale tradizione ha condotto il Westerink ad espungere dall'epistolario di Niceta non meno di venti lettere, che vi erano stato incluse dal Mai e dal Lampros (cfr. pp. 16 e 49-52); bisogna attribuirle invece a vari altri epistolografi, come Simeone il logoteta, Teodoro Prodromo, Leone di Sinada, ecc.

Sotto l'aspetto storico, l'introduzione è particolarmente interessante, perché getta nuova luce su Niceta e la sua vita. Nato a Larissa verso l'anno 870 e da famiglia benestante, se non di vecchia nobiltà, egli si recò a Costantinopoli forse dopo aver sposato (890/895). Comunque fece degli studi; e, se la suddetta *Vita di Santa Teoctista* è opera sua, come pare molto probabile, Niceta si rivelò dotato di notevoli capacità letterarie, tanto da segnalarsi negli ambienti governativi della Capitale. Pare che abbia avuto qualche modesto incarico diplomatico da Leone VI; sembra più sicuro che abbia prestato servizio nella marina da guerra, comandata dal logoteta del dromo Emerio. Fatto sta che egli fece conoscenza dell'ufficiale di

marina Romano Lecapeno, che nel 920, grazie anche a Niceta, salì sul trono imperiale come correggente di Costantino VII Profirogenito e vi rimase fino al 944. La fortuna e i guai di Niceta scaturirono proprio da tale amicizia, se ci si vuol fermare alle circostanze esteriori e tralasciare la sua mediocrità di politico. Verso il 912, una figlia di Niceta, Sofia, sposò il figlio maggiore di Romano, Cristoforo, fatto co-imperatore nel 921, ma morto un paio d'anni dopo. La parentela con la corte di Bisanzio ne produsse un'altra con quella bulgara: la figlia maggiore di Cristoforo e Sofia, Maria, nel 927 andò sposa al giovane zar Pietro (927-969). Va da sé che al lustro della parentela si affiancò quello delle dignità: Niceta fu nominato man mano patrizio e magistro. Ma la sua gloria durò poco. Tra l'ottobre del 927 e il luglio del 928, accusato di aver sobillato il genero Cristoforo a ribellarsi contro suo padre Romano I, Niceta fu costretto a farsi monaco e mandato in esilio, dopo aver subìto la confisca dei beni. Gli venne lasciata soltanto una grande tenuta a Ermoto, sulla riva sud-orientale dell'Ellesponto, a una giornata di marcia dal Granico, famoso per la vittoria ottenutavi da Alessandro Magno sui Persiani. Fu il luogo del suo esilio o confino per ben 18 anni. Poiché le 31 lettere risalgono tutte a tale periodo, è facile intuire il perché del titolo dato dal Westerink a questo libro.

L'esilio di Niceta, per un tipo sensitivo ed intellettualoide come lui, fu doloroso, specialmente per la solitudine e l'isolamento; ma non fu segnato da miseria o da crudeltà. Forse nella sua tenuta di Ermoto c'era un monastero, dove egli avrebbe potuto o dovuto condurre la vita regolare dello stato che gli era stato imposto: non a caso vi era stato relegato dopo la forzosa monacazione. Ma Niceta non fa mai parola di monaci ad Ermoto; si rifiuta anzi di riconoscere monaco se stesso. Il suo atteggiamento, che trapela qua e là nel suo epistolario, ha suggerito questa frase al Westerink: « Agricoltore contro voglia, sì; uomo di Stato messo da parte, d'accordo; monaco, no » (p. 33). E le lettere ci informano che Niceta viveva in modo tutt'altro che monacale: aveva tanto denaro da farsi costruire una cappella, acquistare cavalli dalla Grecia, comprare codici da Costantinopoli; a un certo punto accettò una pensione dal governo, che in un primo tempo aveva sdegnosamente respinto.

I destinatari delle 31 lettere sono persone altolocate: sua figlia Sofia, che era stata elevata ad « Augusta », il protovestiario Teofane, il protoasecretis Gregorio, il patrizio e mistico Giovanni, il metropolita Alessandro di Nicea, l'arcivescovo Gregorio di Tessalonica, ecc. Niceta si illuse più volte che alcuni di costoro potessero interporre i loro buoni uffici presso Romano I per farlo richiamare dall'esilio. Le delusioni cessarono soltanto nel 946, quando, sbalzato nel dicembre del 944 Romano dal trono in seguito alla rivolta dei suoi figli Stefano e Costantino, ed eliminati anche questi ultimi da Costantino VII Porfirogenito (27 gennaio), Niceta fu invitato a ritornare a Costantinopoli. Di lui, dopo, non si sa altro.

L'epistolario di Niceta, benché talora risultante di lettere brevi

o semplici biglietti, ci rivela un ampio spaccato del mondo bizantino del secolo X. Nonostante la spessa armatura metallica di uno stile artificioso e condensato, quel dignitario di corte in esilio ci fa intravedere nettamente tanti aspetti concreti del suo ambiente raffinato e complicato; ma soprattutto ci permette di dare qualche occhiata profonda alla sua personalità ondeggiante tra l'ozio arcadico-contemplativo e l'attività più varia ed energica. Ci pare felice la definizione che il Westerink dà di Niceta: un uomo introvertito, a cui la realtà si presenta sotto le immagini del mito e dell'idillio (p. 43). Non per nulla le sue lettere sono quasi tutte intarsiate o incastonate di allusioni dotte e di citazioni poetiche pagane, benché non vi manchi qualche richiamo esplicitamente cristiano.

Lasciando ad altri più competenti di giudicare il testo critico offertoci dal Westerink, ci basti rilevare che i suoi commenti storici e linguistico-filologici, come la lunga introduzione, attestano una padronanza magistrale della materia trattata. Per la conoscenza del sec. X bizantino questo volume è ormai indispensabile.

C. Capizzi S. J.

Nicolas Oikonomidès, *Les listes des préséances byzantines des IXe et Xe siècles*. Introduction, texte, traduction et commentaire par N. O. (= *Le Monde Byzantin*, publié sous la direction de Paul Lemerle), Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1972, pp. 403, 2 cartine e 2 tavv. f.t.

Il volume può considerarsi come una continuazione dell'opera scientifica con cui venne inaugurata la collana nel 1966: il trattato *De officiis* edito a cura di Jean Verpeaux. Questo giovane bizantinista, immaturamente scomparso, pubblicò un'edizione critica eccellente sia del trattato suddetto che di altri cinque testi minori, anche essi del secolo XIV; ora l'Oikonomidès offre l'edizione di quattro testi dal contenuto analogo, ma risalenti ad epoca notevolmente più antica, *grosso modo* agli anni 842-975.

Si tratta di «liste di precedenze» cioè di ordinamenti gerarchici o di elenchi in ordine graduatorio delle dignità e delle cariche civili e religiose del mondo bizantino nei secoli IX-X. Tali liste nei secoli anteriori erano state precedute da opere analoghe, come la ben nota *Notitia dignitatum* dell'epoca tardo-romana e le numerose *Notitiae episcopatuum*, sulle quali richiamò l'attenzione specialmente una famosa pubblicazione di Heinrich Gelzer nel 1901.

Come osserva l'Oikonomidès, non è facile stabilire i rapporti delle liste del medioevo bizantino con le opere analoghe precedenti o seguenti, specialmente numerose dal secolo XIV in poi. La difficoltà deriva anche dal fatto che molti testi sono andati irrimediabilmente perduti o attendono ancora d'esser scoperti e pubblicati. Dei quattro testi pubblicati in questo volume, uno, il trattato di

Filoteo protospatario e atriclino imperiale all'epoca di Leone VI, suol intitolarsi, alquanto impropriamente, *kletorològion*, gli altri tre sono dei *taktikà*. Tali denominazioni deriverebbero dalle finalità pratiche per cui i testi furono compilati: stabilire l'*ordine* (τάξις) delle precedenze nella distribuzione dei posti durante i banchetti imperiali (κλητόρια), i ricevimenti a corte ed altre cerimonie auliche, come quella del bacio. Le nostre liste non ci forniscono tuttavia particolari pratici o principî chiari sulla preparazione di un banchetto imperiale o sull'esecuzione di una cerimonia (cfr. pp. 27-29). Esse dovevano servire, probabilmente, da pro-memoria ad uso di certi funzionari di corte, incaricati dell'osservanza dell'etichetta durante i conviti imperiali — precisamente gli *atriclînai* o *klétores*. Non è a caso che il suddetto Filoteo appartenga a tali funzionari; si può inferire che anche gli autori delle opere analoghe anonime siano stati rivestiti della stessa carica a corte. Ma la questione resta aperta.

Prima di accennare ulteriormente ai quattro testi editi nel volume, sarà bene ricordare con l'Oikonomidès (cfr. pp. 21-24), che l'ordine delle precedenze nella corte imperiale cominciò ad essere stabilito giuridicamente da Valentiniano I (364-375); i suoi decreti in materia vennero ben presto seguiti da altri dei suoi successori e furono onorati dall'accoglienza nel *Codex Theodosianus* (438); oltre a ciò, le precedenze, divenute parte essenziale del cerimoniale di corte, vennero elevate ad espressione del culto imperiale e della visione della vita (o ideologia?) che lo sosteneva.

L'Oikonomidès pubblica in edizione critica tre liste già note: il cosidetto *Taktikòn di Uspenskij*, conservatoci dal *Codex Hierosol. Sancti Sepulchri n° 39*, ff. 194ʳ-195ᵛ, e già edito da Th. Uspenkij nel 1898 e da V. Beneševič nel 1926/7; il *Trattato di Filoteo*, giuntoci nei codici *Lipsiensis bibl. urb. Rep. I 17*, ff. 234-262ᵛ; *Hierosolym. Sancti Sepulchri n° 39*, ff. 181ᵛ-183ᵛ, 192ʳ-193ᵛ; *Chalcensis, Sainte-Trinité, n° 133*; già edito da H. Leich e I. Reiske nel 1754 e, ultimamente, da J. B. Bury nel 1911; il cosiddetto *Taktikòn Benesevič*, superstite nel *Codex Hierosol. Sancti Sepulchri n° 24*, ff. 367ᵛ-368ᵛ, 356ʳ, e pubblicato da V. Beneševič nel 126/7 e, in parte, da J. Darrouzès nel 1970. A queste tre liste ne aggiunge una rimasta finora inedita: il *Taktikòn* madrileno contenuto nel *Codex Escorialensis gr. R-II-11*, ff. 269⁰-270ʳ.

Di ogni lista l'A. studia la datazione, la tradizione mss. e le eventuali edizioni precedenti; poi presenta il testo ricostruito criticamente e con traduzione francese a fronte: era inevitabile che molti termini intraducibili fossero semplicemente traslitterati. Il testo della versione è accompagnato da un apparato di note a piè di pagina, che aiutano a rispondere ai primi interrogativi linguistici, storici e geografici. Ma il vero strumento illustrativo dei quattro testi si ha nel lungo commentario che li segue: i numerosi titoli delle dignità (ἀξίαι διὰ βραβείου) e delle cariche, funzioni ed uffici (ἀξίαι διὰ λόγου) vi sono possibilmente definiti, inquadrati crono-

logicamente, distinti, raggruppati sistematicamente e gerarchicamente (pp. 281-340); oltre a ciò si ricostruiscono i quadri e le unità dell'amministrazione delle province imperiali, sempre sulla base dei dati deducibili dai quattro testi confrontati con i dati di altre fonti (pp. 340-364). L'uso del materiale contenuto nel volume è facilitato da un indice generale che si riferisce tanto alle pagine dei testi in cui si collocano i singoli termini quanto alle pagine della loro illustrazione o interpretazione (pp. 365-398).

Il valoroso Discepolo della Sorbona e ora Professore all'Università di Montréal avverte giustamente che queste liste vanno usate con cautela da chi studia la storia amministrativa dell'impero bizantino. Data la loro finalità pratica, esse ora sono lacunose ora con titoli vani o superflui in quanto rappresentano uno « stato ideale dell'amministrazione »; cioè: nell'uno o nell'altro caso, le liste non corrispondono perfettamente alla situazione *reale* del momento storico in cui vennero compilate. Tuttavia la scarsezza o l'assenza di altre fonti le rende molto utili « a farci un'idea dell'organizzazione amministrativa dell'impero nel suo complesso » (p. 36).

Proprio tale utilità rende altamente meritoria questa fatica dell'Oikonomidès; fatica non indifferente, che attesta di primo acchitto una preparazione egregia in vari campi della bizantinologia: storia, filologia, diplomatica, sigillografia e via dicendo.

C. Capizzi S. J.

Arnold Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1973, pp. xviii-768, con 5 cartine f.t.

È notorio che l'A. gode di una larga fama grazie a molte opere su vari settori della storia, specialmente quella antica. Ma l'opera che ha messo il Toynbee tra i più celebri cultori di storia universale e di filosofia della storia è l'enorme (12 volumi) *Study of History*, tradotto in più lingue. Probabilmente, nessuno ora si aspettava da lui un volume dedicato a un imperatore bizantino del secolo X. Ma, come egli stesso ci confida nella prefazione (pp. V-IX), Costantino VII Porfirogenito fu uno dei suoi primi amori culturali; giunto, nel 1910/11, all'ultimo anno dei suoi studi universitari a Oxford, aveva deciso di pubblicare un'edizione critica dell'opera enciclopedica del Porfirogenito; ma lo scoppio della prima guerra mondiale incanalò verso altre direzioni l'attività del Toynbee; ben presto egli si persuase che il suo compito sarebbe stato servirsi di testi editi da altri e non approntare edizioni proprie. Nel frattempo, le opere del Porfirogenito andarono trovando editori del valore di Albert Vogt, Romilly J. H. Jenkins, Gyula Moravcsik ed Agostino Pertusi.

Tuttavia nel Toynbee l'interesse per Costantino VII non venne

mai meno. Nel 1966, finiti tutti gli altri lavori previsti, si consacrò alla compilazione di questo volume.

Il titolo è breve, ma chiaro. L'A. intende ricostruire la figura del Porfirogenito e del "suo mondo", cioè del suo ambiente politico, sociale, religioso, economico, culturale. Ora, si sa che lo sfondo storico su cui va campata una qualsiasi personalità non coincide quasi mai, nella sua dimensione cronologica, con le date entro cui essa vive ed opera. Perciò le ricerche e le ricostruzioni del Toynbee devono talvolta o rifarsi a tempi anteriori od estendersi a secoli posteriori a quello di Costantino VII. Il quale — è bene dirlo subito — nacque da Leone VI nel 904 come frutto di un amore che avrebbe indotto il padre a un combattutissimo quarto matrimonio; fu incoronato imperatore forse nel 1908, vale a dire 5 anni prima che morisse suo padre; ereditò il trono nel 1913 sotto la tutela della madre; ne venne praticamente escluso nel 919 da Romano Lecapeno fino al 945; morì il 15 novembre 959.

Queste date e i fatti che esse scandiscono già lasciano trasparire la complessità del tema affrontato dal Toynbee. Egli ha cercato di mettere ordine dividendo il volume in cinque parti.

La prima è una "caratterizzazione" preceduta da un medaglione biografico. A somiglianza — ma in modo diverso — di Michele III l'Ubbriacone (842-867), Costantino VII avrebbe voluto liberarsi dalle strettoie mortificanti e noiose entro cui l'imprigionava il suo stato di imperatore. Non essendo tipo da abbandonarsi alla "dolce vita" o alle volgarità di un Michele III e dovendo smaltire l'ozio forzato in cui lo teneva Romano I Lecapeno, il Porfirogenito cercò un'evasione nello studio e nell'attività letteraria. Tempra piuttosto di intellettuale che di statista, egli seppe attendere e pazientare per un quarto di secolo prima di riaffermare i suoi diritti imperiali eliminando dalla scena politica Stefano e Costantino Lecapeni (27 gennaio 945), che, a loro volta, un mese prima avevano spodestato il loro padre Romano I (16 dicembre 944). Nessuno dei tre venne messo a morte dal Porfirogenito; anzi, oltre a tenersi in sposa Elena Lecapena, finì col circondarsi di altri membri della dinastia stroncata. Se questa moderazione può considerarsi come opportunismo o necessità pratica, di tutt'altro valore umano e morale è invece la moderazione con cui Costantino VII condannò la memoria dei Lecapeni vinti (pp. 1-25).

La seconda parte del libro affronta un tema molto più vasto: la situazione dell'impero bizantino (il Toynbee, fedele alla tradizione storiografica inglese lo chiama sempre *East Roman Empire*) all'epoca del Porfirogenito. Innanzi tutto si ha un'indagine sulla economia a cominciare dal secolo VII e passando in rassegna i vari settori di essa: commercio, industria, agricoltura, imposte. Il Toynbee mostra che le spese e le distruzioni di guerra con le carestie e la diminuzione di produzione che ne seguivano, e poi l'assorbimento delle piccole proprietà da parte dei latifondisti civili o militari minavano mortalmente la potenza economica, la solidità sociale e l'ef-

ficienza dell'esercito e della marina di Bisanzio. La società bizantina forse aprì gli occhi, ma troppo tardi, nel 1071, quando due gravissime sconfitte porteranno alla perdita di Bari, ultimo baluardo bizantino in Italia, e alla cessione di un vasto territorio dell'Asia Minore ai Selgiuchidi vittoriosi a Mantzikert. Nonostante qualche voce contradditoria, l'A. accoglie il giudizio di specialisti in materia, come Georg Ostrogorsky: dietro le belle apparenze della prima rinascita culturale bizantina e di quella che fu chiamata "l'epopea bizantina del secolo X" (Schlumberger), la vittoria inarrestabile dei δυνατοί sui πένητες rappresentò una malattia cronica per l'impero, il quale non riuscì a guarirne a dispetto di tutti i rimedi legislativi propinatigli da vari imperatori, compreso il nostro Porfirogenito (pp. 26-184). Alla indagine sull'economia seguono quelle sul Sacro Palazzo, dove il *basiléus autocrátor* era oggetto e soggetto di un cerimoniale che aveva molte somiglianze col culto prestato al *Dio Pantocrátor* (pp. 185-200); sulla città di Costantinopoli, cuore dell'impero, ma fonte di problemi per il suo sviluppo edilizio, la manutenzione degli edifici e dei servizi pubblici, la difficoltà degli approvigionamenti, la riottosità esplosiva della popolazione numerosa (pp. 201-223); sulla *vexata quaestio* dell'origine ed evoluzione dei "temi" (pp. 224-274); sulla struttura amministrativa e la vita delle (ancora) "anonime città-Stato" di Cherson, di Venezia, della Dalmazia, di Napoli, Amalfi e Gaeta (pp. 275-281); sull'esercito e sulla marina (pp. 282-345).

Non meno impegnativa è la terza parte, dedicata alla politica estera. Stabiliti i presupposti storici della situazione internazionale di Bisanzio nel secolo X, l'A. traccia un quadro complessivo delle relazioni dell'impero con la Bulgaria, ormai tutta aperta all'influsso religioso, culturale e politico di Bisanzio, anche grazie al matrimonio di una figlia di Cristoforo Lecapeno con lo zar Pietro (pp. 358-376); coi musulmani d'Oriente e con i principati armeni e caucasici (pp. 397-410); coi popoli dell'Europa Settentrionale e delle steppe euroasiatiche: Russi, Vareghi, Magiari, Pecceneghi, ecc. (pp. 411-468); coi popoli dell'Europa Occidentale: Longobardi, Franchi, Normanni, ecc. e coi musulmani dell'Africa Settentrionale, della Spagna e della Sicilia (pp. 469-497). Finalmente, fondandosi sull'analisi di sei visite di Stato a Costantinopoli riferite specialmente dal *De caeremoniis* e da Liutprando di Cremona, il Toynbee descrive i metodi della diplomazia bizantina che, ovviamente, dosava le sue azioni secondo una gerarchia di potenza e di civiltà possedute dai popoli con cui trattava (pp. 498-509).

La quarta parte vuol essere un quadro complessivo della civiltà bizantina del secolo X, "una di cinque nuove civiltà che erano germogliate, alla fine occidentale del mondo antico, tra le macerie dell'impero romano" (p. 510). Francamente, questa ci sembra la parte meno riuscita del libro, soprattutto quando riflettiamo che l'A. proviene dalle meditazioni profonde e brillanti dell'accennato *Study of History*. Certo non sono poche né mediocri le sue osservazioni

originali sulla genesi, le affinità e la diffusione della civiltà bizantina (pp. 510-523); ma, a parte lo scarso rilievo dato alle due istituzioni fondamentali della chiesa e del monachesimo (già annunziato nella prefazione, p. VIII), non ci sembrano bene assimilati ed interpretati gli elementi oggi disponibili sulle varie espressioni concrete della civiltà bizantina considerata in sé stessa e nei suoi rapporti con altre civiltà; non solo sulla religione, ma anche sull'amministrazione pubblica, sul cerimoniale di corte, sull'uso del greco e del latino e, soprattutto, sulla vita quotidiana e sulle arti c'era molto più da dire sia pure attenendosi ai limiti imposti dal tema generale del libro (pp. 524-574). Ci domandiamo quanti bizantinisti saranno d'accordo nel vedere la vita bizantina entro la prospettiva di un gioco dialettico tra "conservatorismo e innovazione".

La quinta parte — l'ultima — ritorna sulla persona di Costantino VII. Analizza i suoi interessi di uomo e di imperatore, come pure la sua multiforme attività letteraria o intellettuale in genere. Il figlio, e discepolo, di Leone VI il Filosofo o il Saggio scrisse molto e promosse l'attività di altri scrittori in vari campi: storia letteraria, storia civile, geografia, diritto amministrativo (se ci è lecito così esprimerci), cerimoniale aulico, arte della guerra. Come il Toynbee prova chiaramente, il Porfirogenito non ha interessi puramente accademici o intellettuali; rivela anche scopi pratici: dare strumenti di lavoro ai funzionari, codificare riti e cerimonie, scialbare la figura di suo nonno Basilio I che fondò la dinastia dei Macedoni assassinando prima il cesare Barda e poi l'imperatore Michele III (pp. 575-598). Le fonti a cui il Porfirogenito attingeva erano varie: documenti d'archivio, relazioni scritte od orali di ambasciatori, conversazioni con inviati stranieri a Costantinopoli, osservazione diretta di usi aulici, ecc.; i suoi metodi di lavoro miravano allo scopo, esplicitamente proclamato, di esporre in modo esatto ed ordinato tutti i dati che egli trovava dispersi e in stato caotico. Questo scopo non fu conseguito dal volenteroso Porfirogenito. Il Toynbee, esaminando il contenuto e l'articolazione delle tre opere principali, *De caerimoniis*, *De tematibus* e *De administrando imperio*, dimostra che l'autore non è riuscito a costruire l'opera chiara e logica propostasi. Nondimeno gli riconosce il merito di aver raccolto un materiale abbondante per un successore che, eventualmente, avrebbe voluto "tentar di fare ciò che Costantino tralasciò di fare" (who may wish to try his hand at doing what Constantine has left undone, p. 605).

Subito dopo seguono quattro *annexes*, che si occupano, in forma di *excursus*, degli avvenimenti degli anni 813-959 secondo la cronografia bizantina (pp. 606-612), del testo dello Στρατηγικόν di Maurizio e dei Τακτικά di Leone VI (pp. 613-618), della spinosa questione delle invasioni slave a sud del Danubio (pp. 619-651), dei Pauliciani e dei Bogomili la cui presenza in Bulgaria è documentabile fino al secolo XVIII (pp. 652-698).

Il volume si chiude con una ricca lista di bibliografia scelta e con due indici, il più laborioso ed utile dei quali è quello analitico,

curato con ammirevole diligenza da Mrs. Sally Bicknell (pp. 713-746; cfr. p. x).

Non è facile formulare un giudizio netto su un'opera come questa, che per più versi suscita ammirazione e, per altri, impone qualche riserva. Bisogna comunque riconoscere che il Toynbee ha lavorato con rara abilità di storico e più rara ancora capacità di interpretazione delle fonti più disparate: il suo dominio del greco classico e medievale farà gola a più di un bizantinista, probabilmente. Ciò non vuol dire che noi troviamo del tutto riuscito il suo tentativo di voler traslitterare il greco antico e medievale secondo la pronunzia moderna, adattando, per di più, la traslitterazione alla pronunzia inglese, se possibile; ne son venute fuori forme che, nella loro "originalità" ortografica, sono più divertenti che fastidiose: koinê', Lecapênê' (p. 11),, Nikêphóros (passim), Dzimiskê's (p. 28), Ivê'ron (p. 95, nn. 2, 5), Êpeiros (p. 103, n. 3), siyíllion (p. 107, n. 1), Seléfkeia (p. 109, n. 1), Yermaníkeia (ivi), Dhiyenê's Akrítas (p. 110, n. 7), Kivyrrhaiótai (pp. 258 ss), Aiyaíon Pélaghos (p. 261), Laghouvardhía (p. 267), ecc., ecc.

È una meraviglia che queste bizzarrie ortografiche non facciano perdere il gusto all'inglese dotto e, nel contempo, ricco di frasi idiomatiche, che il Toynbee maneggia da gran signore, sia nel testo che nelle note. Il volume si fa leggere sempre con piacere ed interesse.

A lettura finita non si ha, certo, l'impressione di aver appreso dati o fatti nuovi su Costantino Porfirogenito e il suo mondo; ma si ha coscienza di poter vedere tanto l'uno quanto l'altro sotto nuove angolazioni, che sollecitano, a dir poco, più di un ripensamento storico.

C. Capizzi S. J.

Dumbarton Oaks Papers, Number Twenty-Seven, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington D. C. 1973, pp. xx-339 con ca. 90 tavv. di ill. f.t., di piantine icnografiche e di cartine geografiche.

Il Centro di Studi Bizantini di Dumbarton Oaks ha aggiunto un altro numero alla sua splendida raccolta di *Papers* annuali. Vi si rivela il ben noto impegno scientifico. Il solito splendore tipografico fa supporre, necessariamente, una larghezza di mezzi finanziari che, per molti Istituti confratelli non americani, "sarebbe follia sperar".

Questo volume è dedicato a Mons. Francis Dvornik, ex-Professore dell'Università di Praga e ora Professore emerito della Harvard University, dove ha insegnato negli anni 1947-64. All'illustre Slavista e Bizantinista ottantenne ha dedicato un breve profilo biografico la sua antica condiscepola armena, Prof. Sirarpie Der Nersessian; il profilo è seguito dalla lista delle pubblicazioni del Dvornik: 32 libri e monografie (compresi due titoli in corso di stampa e le tra-

duzioni di alcuni volumi); 135 articoli di riviste ed enciclopedie, capitoli di libri e necrologie (due di imminente pubblicazione in *Byzantino-slavica*); 62 recensioni. In questa sede ci permettiamo di aggiungere il nostro tardivo ma sempre cordiale augurio per l'eminente Storico Cèco: *Ad multos annos*, ancora, e *ad maiora quotidie*!

I contributi pubblicati nel volume sono 18 e sono dovuti a 20 studiosi o di fama scientifica ben assodata (ad es. Ernst Kitzinger, Cyril Mango, Ihor Ševčenko, D. Nicol, N. Oikonomides) o di sicura promessa (per es. A. M. Maffry Talbot, T. F. Mathews, M. Frazer). Il contenuto dei contributi abbraccia una vasta gamma di settori scientifici bizantini: storia ecclesiastica (pp. 11-28), miniatura e codicologia (pp. 29-67, 198-208; 209-216); archeologia ed arte (pp. 115-132, 133-144, 145-162, 297-300); letteratura e filologia (pp. 197-208, 317-322); scienza (cioè: astrologia, pp. 218-231); prosopografia (pp. 309-315); sigillografia (pp. 323-326); relazioni di scavi e di esplorazioni archeologiche (pp. 235-277, 279-296, 301-307).

Come in tutte le raccolte di studi dovuti ad Autori diversi e su temi diversi, anche in questa il valore scientifico è vario; ma non è per pura gentilezza se affermiamo che tale valore è costantemente alto. Lo studio di Penelope C. Mayo sulle miniature rappresentanti "i crociati sotto la palma" con allegorie della "Sovranità cosmica" nel *Liber floridus* di Lamberto, canonico si St. Omer, che finì di scriverlo nel 1120, suppone lunghe e pazienti ricerche (pp. 29-67); superfluo sottolineare poi la preparazione scientifica, l'esperienza di ricerca e le fatiche fisiche implicite, ad esempio, nelle lunga relazione su alcune chiese e su alcuni monasteri bizantini della riva meridionale del Mar di Marmara, compilata dal Mango e dal Ševčenko: gli studiosi di architettura e di epigrafia bizantine vi troveranno molti dati nuovi e sconosciuti finora (pp. 235-277).

Ci fermiamo segnalando una lunghissima lista di sigle e abbreviazioni dei titoli (enciclopedie, collezioni, riviste...) più usati dai bizantinisti: la Redazione prega i suoi collaboratori di servirsene (pp. 329-339). Ma potrebbero essere adottate anche da altre riviste, tanto più che sono in parte già universalmente accettate.

C. Capizzi S. J.

Varia

Alexis Kniazeff, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui* (= *Le point théologique* 14), Éditions Beauchesne, Paris 1974, pp. 152.

Am 30. April des nächsten Jahres 1976 wird das "Institut orthodoxer Theologie St. Sergius" in Paris auf ein halbes Jahrhundert seines Bestehens zurückschauen können. Anläßlich dieses Jubiläums

hat der gegenwärtige Rektor ein Büchlein herausgegeben, das zwar keine Geschichte im Sinne einer eingehenden oder gar erschöpfenden Darstellung bieten will, aber doch einen anschaulichen und sehr nützlichen Überblick vermittelt und eine gute Vorarbeit für eine eigentliche Geschichte geleistet hat.

Wie kam es zur Gründung des Instituts? Die Tätigkeit der vier, nach Ausbruch der russischen Revolution 1917 geschlossenen theologischen Akademien und eines daher im gleichen Jahre gegründeten, aber sogleich wieder unterdrückten Theologischen Instituts in Petrigrad (d.h. vorher St. Peterburg, nachher Leningrad), sollte fortgesetzt werden. Da man das Exil für nur zeitweilig ansah und mit einer baldigen Rückkehr nach Rußland rechnete, wurde dem Institut nicht der Name einer Akademie gegeben, obwohl sich St. Sergius von Anfang an als theologische Akademie versteht. Um diesen Zusammenhang aufzuzeigen, legt K. in einem ersten Kapitel dar, wie die russischen theologischen Akademien entstanden sind und welche Tätigkeit sie bis zum Jahre 1917, dem Jahr der Zusammenkunft des allrussischen Konzils, entfaltet haben.

Im zweiten Kapitel wird vom Auszug aus Rußland in seinen verschiedenen Etappen, vom Erwerb des Pariser Grundstücks und von der Einrichtung des Instituts berichtet, sodann von einer ersten Blütezeit (1930-39). In diese Zeit fallen die erfolgreichen Darbietungen und Reisen des Kirchenchors der Institutskapelle des hl. Sergius.

Das dritte Kapitel ("Die sogenannte Pariser Richtung des orthodoxen Gedankens") ist hauptsächlich der Zeit bis zum Ausbruch des zweiten Weltkrieges gewidmet. Charakteristisch für die neue Lage einer orthodoxen theologischen Akademie außerhalb Rußlands war die Freiheit von der Bevormundung durch den Staat. Ein eigener Abschnitt handelt von "der Zeit Bulgakovs", der Jahre hindurch als Dekan und führender Theologe das Institut geleitet hat. Hier werden auch die Vertreter der Exegese genannt, der Patrologie — voran Erzpriester G. Florovskij — und Liturgie; hier werden namhaft gemacht Fedotov mit seinem hagiographischen Werk und die Vertreter der Kirchengeschichte — insbesondere Kartašev —, der Ethik und christlichen Kultur.

Das vierte Kapitel erzählt unter dem Titel "Wunderbares Überleben" von der während des zweiten Weltkrieges beengten und verminderten akademischen Tätigkeit.

Den Abschluß bilden zwei weitere Kapitel: über die Wiederaufnahme der vollen Tätigkeit nach Beendigung des Krieges, in einer ganz veränderten religiösen Lage, und ein letztes über das immer schneller im Wechsel befindliche Heute. Der kurze Epilog stellt die Frage nach der bleibenden Bedeutung des Instituts und dem Morgen.

Wie rasch sich die Verhältnisse verändert haben, zeigt u.a. die Tatsache, daß im Oktober 1944 noch alle neuen Studenten Russen waren, heute aber die Mehrzahl aus Nicht-Russen besteht, so daß

auch Russisch nicht mehr als einheitliche Lehrsprache beibehalten werden konnte. Der wachsenden Internationalisierung der Studenten entspricht eine internationale Ausweitung der Gesamtheit der Professoren.

Das vorliegende Büchlein gibt einen Einblick in die außerordentlich vielseitige Tätigkeit der Professoren des Instituts, die sich nicht mit der Lehrtätigkeit oder der wissenschaftlichen Arbeit zahlreicher Veröffentlichungen begnügten, sondern auch in der Seelsorge praktisch mittätig waren.

Besondere Aufmerksamkeit verdient, was von Seiten des Instituts auf dem Gebiet der orthodoxen Theologie und Liturgie und in der ökumenischen Arbeit geleistet worden ist.

Seit mehr als 40 Jahren verfolge ich mit Anteilnahme die theologische Tätigkeit der Professoren von St. Sergius, wie aus meinen zahlreichen Stellungnahmen, vor allem in der fachwissenschaftlichen Literatur, hervorgeht. In den Jahren 1938/39 und 1953 machte ich wiederholte Besuche im Institut und lernte die Mehrzahl der damaligen Professoren persönlich kennen. Erzpriester N. Afanasiev, mit dem ich bis zu seinem Heimgang einen regen theologischen Gedankenaustausch unterhielt (vgl. *Ekklesiologischer Dialog mit Erzpriester Nikolaj Afanas'ev †, Or. Chr. Per.* 33 (1967), S. 380-403), weilte zur Zeit meiner ersten Besuche, um die Wende des Jahres 1938/39, nicht in Paris.

Als ökumenisch bedeutsam erwähnen wir vor allem den Kontakt mit dem "Centre Istina" der Dominikaner und die seit Juli 1953 jährlich abgehaltenen liturgischen Studienwochen, an denen Orthodoxe, Katholiken, Anglikaner und Protestanten teilnehmen. Die interkonfessionelle Zusamenarbeit führte dazu, daß vom Institut des hl. Sergius mehrfach der Ehrendoktor an Nicht-Orthodoxe vergeben wurde.

Da die Lage der orthodoxen Kirchen in der Auswanderung außerordentlich vielschichtig und kompliziert ist, erscheint uns für die Zukunft des Instituts ein Hinweis des Verfassers auf die Vorbereitung des großen allorthodoxen Konzils beachtlich (S. 133; 138). Erzpriester Kniazeff wünscht, daß dies Konzil sich nicht damit begnügen möge, einige Kapitel der dogmatischen Handbücher zu revidieren, über deren Inhalt die Orthodoxie im Grunde vollkommen übereinstimme, sondern man möge sich auch Problemen der Organisation und der inneren orthodoxen Mission zuwenden (S. 138). Man könnte jedoch einwenden, daß auch und gerade die dogmatische Ekklesiologie eins der zentralsten Probleme des in Vorbereitung stehenden Konzils sein müßte, u.a. die Frage, wie das Konzil die Sobornost'-Lehre Chomjakovs beurteilen wird, zu der hervorragende Professoren von St. Sergius, wie Erzpr. Bulgakov und Erzpr. Afanasiev, wenn auch recht verschieden, Stellung genommen haben. A. S. Chomjakov und seine Ekklesiologie wird vom Verfasser gar nicht erwähnt. Doch berührt dieser einschlußweise das ekklesiologische Problem dadurch, daß er gleich anschließend zwei ver-

schiedene Haltungen orthodoxer Theologen dem Ökumenismus gegenüber unterscheidet: 1. Überprüfung der orthodoxen Ekklesiologie (Bulgakov, Zander, Zernov und Evdokimov), und 2. Notwendigkeit des ökumenischen Dialogs, aber keinerlei ekklesiologische oder dogmatische Anpassung, d.h. Teilnahme an der ökumenischen Bewegung, um innerhalb der christlichen Welt die Stimme der Orthodoxie vernehmbar zu machen. Diese zweite Tendenz wiegt nach K. heute am Institut des hl. Sergius vor (S. 139-140).

B. SCHULTZE S. J.

François HALKIN, *Martyrs Grecs: IIe-VIIIe s.*, Variorum Reprints, London 1974, pp. 342.

Ai *Saints moines d'Orient* e agli *Etudes d'épigraphie grecque et d'hagiographie byzantine*, apparsi nella stessa collana e da noi presentati in questa Rivista (cfr. *OrChrPer* 39 [1973] 525-527), fa seguito ora la presente raccolta di 22 articoli. È stata desunta interamente dagli *Analecta Bollandiana*, dove i contributi sono apparsi negli anni 1952-72.

Se si eccettuano i numeri XIII, XVII, XVIII e XIX, che sono brevi note d'erudizione storica, filologica e codicologica, tutti gli altri 18 presentano uno o più testi agiografici editi per la prima volta o riediti sulla base di nuovi mss. greci e latini.

Si tratta di testi che ci fanno incontrare una schiera di Santi e di Sante scaglionata nelle province più distanti del tardo Impero romano o dell'Impero protobizantino: Egitto, Costantinopoli, Macedonia, Mesopotamia, Eufratesia, Palestina, Cilicia, Bitinia, Mesia Superiore, Silistria, ecc. I nomi di tali Santi e Sante ci sono noti già da altre fonti: Filea di Tmui, Teoctisto di Macedonia, Mocio di Costantinopoli, Libia, Eutropia e Leonide di Nisibi, Eusebio di Samosata, Ermilo e Stratonico di Singidunum (odierna Belgrado), Emiliano di Durostorum, ecc.

La maggioranza assoluta dei testi qui riprodotti e che narrano la loro *passio* sono anonimi; uno soltanto ci fa conoscere un nuovo agiografo, il monaco Eusebio di Sebaste (n. XX); due soltanto vengono ad aumentare i meriti letterari di due agiografi già noti, Niceta il Paflagone (n. VIII) e Niceforo Urano (n. IX). Non basta. Salvo l'*Apologia di Filea*, conservataci in greco nel papiro Bodmer XX, di data prossima al martirio del suddetto S. Filea vescovo di Tmui in Egitto, condannato il 4 febbraio 306 (n. X), molti testi appartengono al genere che il p. Delehaye definì "Passioni epiche". Ciò vuol dire che i loro eroi, se non sono inventati di sana pianta, vengono almeno affogati tra ricami fantastici e gualdrappe leggendarie. L'Halkin osserva che nelle "Passioni epiche" gli interrogatori si alternano con le torture e gli interventi miracolosi, la crudeltà del giudice pagano è emulata soltanto dalla costanza sovrumana dei

martiri, e le peggiori inverosimiglianze si accumulano come a capriccio (n. IV, p. 297).

Queste pie leggende, tuttavia, si fanno ... leggere. Il loro stile, talora popolareggiante e talora ricercatamente dotto e pomposo, conserva un certo fascino sottile, forse dovuto all'autenticità degli ideali religiosi che l'agiografo persegue con sincerità indiscutibile. Comunque, anche se lo storico non ha gran che da guadagnare, almeno direttamente, da molti di questi testi agiografici, il filologo in genere e il linguista in particolare possono ricavarne gran profitto.

C. CAPIZZI S. J.

Humaniora Islamica, an Annual Publication of Islamic Studies and the Humanities, Volume I (1973) edited by H. W. MASON, R. L. NETTLER, J. WAARDENBURG. Coordinating Editor M. L. SWARTZ, Mouton, The Hague-Paris 1974.

È il primo volume di nuova pubblicazione periodica sull'Islam. Un'altra che viene ad aggiungersi alla serie già numerosa delle pubblicazioni periodiche sull'Islam, che appaiono in Occidente? Nel 1970, in un saggio bibliografico, ne avevamo elencato ben 32, considerando soltanto quelle ad alto livello scientifico. Eppure dovemmo constatare di averne dimenticata qualcuna. Eccone ora un'altra, che si accoda alla lunga serie!

I responsabili della iniziativa hanno previsto queste reazioni e provvedono a giustificarsi nella *Introduction*. Secondo loro, questo periodico annuale vuole permettere uno scambio proficuo fra quegli studiosi i quali constatino che l'orientalismo e la storiografia classica hanno reso giustizia solo parzialmente alla *human reality* del mondo islamico (pp. v-x).

Riconosciamo tra le righe, le idee già espresse da J. D. J. WAARDENBURG, uno dei firmatari di questa *Introduction* e uno dei promotori della pubblicazione, nel libro, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. Il medesimo Autore le riprende e le sviluppa nel penultimo saggio di questo primo numero, *Changes of perspective in Islamic studies over the last decades* (pp. 247-260). Anche il contributo di Ronald L. NETTLER, un altro dei responsabili, *A Controversy on the Problem of perception: Two religious outlooks in Islam* (pp. 133-156) esprime la medesima convinzione (cfr. pp. 133-137).

Se tali dunque sono gli scopi della pubblicazione: "riferire la realtà islamica ad altre espressioni culturali e all'espressione umana in genere" (p. VIII) essi ci trovano del tutto consenzienti. Noi stessi, in un saggio dal titolo, *Il non musulmano e l'Islam*, scrivevamo testualmente: "L'Islam è fenomeno umano di tale vastità e ricchezza da presentare innumerevoli aspetti di interesse per ogni uomo".

E lo *specimen*, di questo primo numero di *Humaniora Islamica*, ci sembra superare bene la prova. Esso raccoglie 16 studi, raggrup-

pati sotto quattro rubriche: Africa Settentrionale, Islam Medievale, Islam Turco, Stato degli studi islamici in Occidente.

Dispensandoci dall'elencare titoli e Autori, i nomi di alcuni dei quali sono noti all'orientalismo, ricordiamo: nella prima rubrica, il saggio sull'arabizzazione in Marocco, *Cultural problems and social structure: The Campaign for Arabization in Morocco* (pp. 33-46), di Abdallah LAROUI (il medesimo che scrisse una pregevole storia del Maghreb e una penetrante monografia sulla ideologia araba contemporanea); nella seconda rubrica, la traduzione inglese, ad opera di Merlin SWARTZ, dell'intermedia professione di fede di Ibn Taymīya: *A seventh-century (A. H.) Sunnī creed: The 'Aqīda Wāṣitīya of Ibn Taymīya* (pp. 91-131); nella terza rubrica, la relazione di notizia del Romanzo di Alessandro in dizionario turco-arabo dell'undecimo secolo: (Robert DANKOFF, *The Alexander Romance in the Diwān Lughāt at-Turk* (pp. 233-244); nella quarta rubrica, l'ultimo saggio, pragmatico e concettoso insieme, di Sheila MCDONOUGH, *On Teaching Islam to Undergraduates* (pp. 261-277).

L'ambito che interessa più direttamente noi dell'Istituto Orientale è affrontato da due saggi della terza rubrica, Laura Mavis GORDON, *A young Croat's encounter with an exotic Muslim culture: A Serbo-Croatian travel epic of the nineteenth century* e Alan W. FISHER, *Muscovite-Ottoman relations in the sixteenth and seventeenth centuries* (pp. 189-205; 207-217); ambedue rientrano nella storia dei rapporti fra l'Islam e il mondo slavo cristiano.

Anzi, in quanto parte interessata, ci auguriamo che ai 14 argomenti che la redazione del nuovo periodo enuncia come programmatici (p. IX) venga aggiunto esplicitamente l'argomento, *Islam e Cristianesimo*, finora appena implicito in alcuni degli argomenti elencati. Ce lo auguriamo proprio in base agli scopi della pubblicazione, cioè di rendere maggiormente giustizia al fenomeno islamico.

V. POGGI S. J.

Dizionario degli Istituti di Perfezione. Diretto da Guerrino PELLICCIA (1962-1968) e da Giancarlo ROCCA (dal 1969) Volume I, Edizioni Paoline, Roma 1974, col. 1728.

La prima idea di pubblicare un dizionario degli Istituti di vita consacrata sorse già nel 1950 in occasione del I° Congresso mondiale degli stati di perfezione. L'idea fu fatta propria da don Giacomo Alberione († 1971) e dalla sua Pia Società San Paolo. Dopo lunghi anni di preparazione, esce ora il primo volume del Dizionario.

Il direttore, P. Giancarlo Rocca, nell'introduzione spiega l'impostazione generale dell'opera. Essa è concepita come un'enciclopedia degli Istituti di perfezione nel senso più largo, sì da comprendere una visione teologica della vita religiosa, le sue manifestazioni nella storia, e ciò non soltanto presso i cattolici o comunque cristiani,

ma anche nelle religioni non cristiane. Vi troviamo dunque delle voci che trattano: la teologia della vita religiosa, le strutture (per es. abate, archimandrita ecc.), i grandi movimenti di vita religiosa, i singoli Ordini, le Congregazioni ecc., i fondatori o comunque promotori di vita consacrata; le grandi abbazie che hanno avuto un profondo influsso nella storia, sono trattate anche singolarmente; inoltre vi sono delle voci connesse con la vita religiosa, specialmente monastica: agricoltura, architettura, iconografia ecc. Anzi, nel Dizionario trovano posto anche gli oppositori della vita religiosa, sia singoli individui, che movimenti collettivi (per es. Marxismo).

A noi qui interessa in primo luogo la parte dedicata alla vita consacrata presso i cristiani orientali. Già dal prospetto delle sezioni posto all'inizio del volume, si vede che vi sono delle sezioni sul diritto canonico orientale e sul monachesimo orientale. In questo primo volume poi troviamo un numero impressionante di voci riguardanti la vita religiosa presso gli Orientali. Delle voci generali rileviamo: Ascesi monastica orientale, Asceterio, Monachesimo armeno, Monachesimo bizantino, Architettura monastica orientale. Questa ultima voce, scritta da Michele Berger, è veramente un contributo originale e ben fatto, comprendente l'architettura monastica dalla Etiopia fino alla Russia settentrionale. In un'area così vasta si trova tanta diversità di clima, di cultura e di possibilità tecniche, da determinare una grande differenza nella maniera di costruire i monasteri.

In questo volume, oltre alle Congregazioni religiose minori, piuttosto recenti (per es. Suore degli abbandonati, Suore Assisiane, ecc.) si trovano recensite alcune grandi famiglie religiose orientali: Monaci dell'Athos, Antoniani, Basiliani, con le rispettive ramificazioni e rispettivi fondatori o altri grandi rappresentanti.

Su alcune voci riguardanti l'Oriente cristiano mi permetto di fare alcune osservazioni. Non si vede bene perché mai sia stata inserita la voce "Bogomili", essendo il bogomilismo un movimento popolare inteso per tutti e non solo per alcuni, cioè una religione e non un Istituto di perfezione. — A proposito del P. Emiliano Ananewycz, fondatore delle Catechiste di S. Anna nel Brasile, è da notare che egli le fondò nel 1930 ed emigrò negli Stati Uniti nel 1939 (e non nel 1930), dove entrò nell'Ordine Francescano e ricevette il nome di Giosafat. Si afferma che egli sia entrato nel 1944 nella Custodia di rito bizantino-slavo, mentre in realtà egli è proprio l'iniziatore di un ramo orientale francescano per gli Ucraini. Il 28.10.1947 veniva eretto un Commissariato, elevato più tardi a Custodia di S. Maria degli Angeli. — Nel sopramenzionato articolo sull'architettura monastica orientale, due volte si legge l'espressione "il regno serbo della Moravia", mentre deve essere "della Morava" (come si legge una terza volta), trattandosi della regione serba, intorno al fiume Morava. — Infine un supplemento alla voce "Asceterio". Vi legiamo che il termine nell'uso letterario significa "monastero",

ma non sembra che sia penetrato nell'uso corrente, e si allegano alcune citazioni dall'antichità cristiana. Voglio aggiungere, che nel noviziato della Compagnia di Gesù in Croazia, il termine "asceterio" si usa anche adesso per designare l'aula del soggiorno comune dei novizi, dove si prega, si studia, ecc.

La presentazione esterna dell'opera è splendida. Vi sono alcune tavole a colori fuori testo e un numero rilevante di illustrazioni nel testo, specialmente negli articoli riguardanti l'architettura monastica occidentale ed orientale. L'intera opera è prevista in sei volumi. Una volta completata, sarà uno strumento di lavoro indispensabile per tutto ciò che riguarda gli Istituti di perfezione.

M. LACKO S. J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Peter Bartl, *Der Westbalkan zwischen spanischer Monarchie und osmanischem Reich.* Zur Türkenkriegsproblematik an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert (= *Albanische Forschungen*, Band 14) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1974, p. 258.

Tema dell'autore sono i movimenti per la liberazione della parte occidentale della penisola Balcanica dalla dominazione turca alla fine del sec. XVI e all'inizio del sec. XVII. Nella prima parte egli studia l'atteggiamento della Spagna e degli stati Italiani (compresa la Santa Sede) verso « la questione orientale », e nella seconda parte passa in rassegna diversi progetti per la desiderata liberazione. Il lavoro si basa su una vasta ricerca negli archivi di Spagna, Italia e Jugoslavia e su una considerevole bibliografia. Alla fine nell'Appendice sono riprodotti 19 documenti inediti. È una dissertazione di gran valore scientifico.

M. Lacko S. J.

Judith Frei, *Das Ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel.* Eine textkritische Untersuchung der mailändischen Sakramentartradition. Corpus Ambrosiano-Liturgicum III (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, Heft 56). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1974, pp. xxxii-542.

L'auteur de ce livre, bénédictine de l'abbaye de Varensell, mérite toutes nos félicitations pour l'édition exemplaire de ce sacramentaire ambrosien, écrit au X[e] siècle et venant de l'abbaye de s. Simplicius. Le texte, fourni abondamment de variantes, comprend, en gros, d'abord le temporal depuis la quinquagésime jusqu'au 25[e] dimanche après la Pentecôte, ensuite le Propre de la Messe, puis le Commun des Saints, enfin le Propre des Saints à partir du 11 novembre, et les messes votives. Pour chaque messe on a le plus souvent l'*oratio super populum*, l'épître et l'évangile, l'*oratio super sindonem*, *super oblata*, bien souvent une préface, et l'*oratio post communionem*. A ces textes l'Auteur ajoute un registre, en ordre alphabétique, de toutes ces *orationes*, un index des noms propres, un autre des lectures bibliques, et pour finir un tableau de ces 1428 prières

indiquant leur concordance avec les autres sacramentaires ambrosiens, grégoriens et gélasiens. Toutes ces données sont étudiées soigneusement dans une riche Introduction de 161 pages. Signalons le résultat peut-être le plus neuf, certainement le plus intéressant de cette étude: ce sacramentaire ambrosien ne doit plus être considéré comme un document d'ordre secondaire, mais, puisqu'il est prouvé maintenant que sa rédaction est indépendante du type cathédral, il acquiert une valeur particulière qui le rapproche des sacramentaires carolingiens. Et relevons avec plaisir l'explication de deux passages de la « missa canonica » où l'auteur fait appel à l'influence de liturgies orientales (p. 29 et pp. 79-81). Cette édition mérite bien de paraître dans la collection liturgique de l'abbaye de Maria Laach, fondée par dom K. Mohlberg et dirigée maintenant avec non moins de compétence par dom O. Heiming.

A. Raes S. J.

Otto Mazal, *Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1974, pp. 247.

Questa pubblicazione è consacrata allo studio dei proemii che si riscontrano nei documenti emessi dalla cancelleria patriarcale di Costantinopoli: quali e quanti di questi proemii siano giunti fino a noi; a qual genere di documenti essi venissero preposti e con quale frequenza (pag. 1-63). L'Autore prosegue quindi all'analisi dei varii argomenti che nel corso dei secoli vengono sviluppati nei proemii più significativi. Di questi viene citato il testo greco o latino con la rispettiva traduzione in tedesco. In appendice è allegato un elenco dei documenti analizzati.

Pur avendo citato nel suo elenco la lettera del patriarca Ignazio al papa Nicola I indicandone la data (anno 867) e il numero nei regesti, l'Autore non ha dato alcuna importanza al contenuto del proemio. Vi si parla di Cristo fondatore della Chiesa, suo corpo mistico, del compito da lui affidato a Pietro ed ai suoi successori, i vescovi dell'Antica Roma, dell'opera svolta da questi al sorgere delle eresie e dei disordini nella Chiesa, etc., tutti argomenti che tanto per la loro singolarità quanto per il loro carattere dogmatico non avrebbero dovuto sfuggire all'attenzione dell'Autore.

A differenza di quanto accade per i proemii dei documenti imperiali generalmente centrati sulla persona e sulla funzione del Basileus, argomento sul quale, per difetto di trattazioni esplicite, ogni contributo è prezioso, i proemii patriarcali prendono lo spunto dai temi più varii della predicazione cristiana o del diritto ecclesiastico. Staccati dal loro contesto, essi perdono insieme alla funzione rivelatrice che possono rivestire in riferimento ai casi concreti (si pensi al discorso sulla carità con il quale Fozio introduce la sua seconda

lettera al papa Nicola), anche il loro vero significato per ridursi ad un insieme di generalità che ben poco aggiungono a quanto ci è d'altronde già noto.

Pelopidas STEPHANOU S. I.

Joseph THEKEDATHU S. D. B., *The troubled days of Francis Garcia S. J., Archbishop of Cranganore (1641-1659)*, (= Analecta Gregoriana Vol. 187, Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae: Sectio B, n. 31) Università Gregoriana Editrice, Roma 1972, p. XV + 169.

The subject of this dissertation is an important event in the history of the Malabar Church, i.e. the schism of 1653. As the author says in his Introductory Chapter, it is an highly controversial subject about which much has been written. His task was not simply to expose the event, but to give a critical evaluation. I believe he has succeeded to a large extent; it is a very valuable account. He clarifies several controversial points and corrects many unilateral or exaggerated judgements. In giving his dissertation the title cited above, the author seems to indicate that the person principally responsible for the schism was Archbishop F. Garcia. In fact, the main cause of the schism was the abolition of the traditional rights of the Archdeacon by the Archbishop. He also shows that the proximate occasion of the schism was the non-admission of the oriental Bishop Atallah into Malabar. The author has tried to collect and discuss any information about this bishop, but there still remain several unclear or confused points, e.g. how he, being a Syrian Catholic bishop, was sent to India by the Coptic Patriarch.

I would like to add only two remarks: The first is that the author mentions several times in his exposition a certain priest Chandy and only at the end do we learn that he is Alexander Parampil (Chandy being the Malabar form of the name Alexander); the second remark: the term "governor" for an administrator of a diocese is easily confused with the civil governors of India.

M. LACKO S. J.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 26-v-1975 – F. J. McCool S. I., *Vice-Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen[1]

I. Über die Gestalt des Auferstehungsleibes

Im 19. Kapitel von "De unione" [2] bekämpft Babai die Lehre vom kugelgestaltigen Auferstehungsleib, die die Ḥenana-Anhänger aus spiritualistischen Motiven vertreten, mit seiner schon bei anderer Gelegenheit [3] verwendeten Definition des menschlichen Leibes, auch des Leibes Christi, als eines gegliederten. Auch der Auferstehungsleib sei selbstverständlich gegliedert. Autorität für diese Definition des menschlichen Leibes ist Paulus mit 1. Kor. 12 [4]. Zur weiteren Klärung bedient sich Babai der syrischen Synonyme für "corpus" und unterscheidet sie als "Leib" (*pagrā*) und "Körper" (*gušmā*) (Vaschalde hilft sich, indem er *gušmā* mit "materiale" übersetzt). Das Gegliedertsein ist das Mehr des Leibes gegenüber dem (bloß Raum verdrängenden, physikalischen) Körper (textus p. 182,6-9; versio p. 147,17-20): "Alles was Leib hat, ist auch Körper; aber nicht jeder Körper ist Leib; es wird auch nicht Leib genannt, was keine Glieder besitzt, denn siehe, Steine und Hölzer und Heu und Staub heißen niemals Leib". Die Stellen bei Paulus über die Auferstehung, die

(1) Vergleiche L. Abramowski, *Die Christologie Babais des Großen*, in *Symposium Syriacum* 1972 (= *Or.Chr.Analecta* 197), Rom 1974, p. 219-244.

(2) Ed. A. Vaschalde, *CSCO* 79. 80 (*Script. Syri* 34. 35), Löwen 1915.

(3) "De unione" c. 10, besprochen Abramowski, *Christologie Babais*, p. 239 ff.

(4) Versio p. 147. — Zur Vereinfachung zitiere ich im Folgenden oft nur den Übersetzungsband, doch ist selbstverständlich von mir selber das syrische Original immer herangezogen worden. Häufig habe ich Vaschaldes Latein dem Syrischen stärker angeglichen, aufmerksam mache ich darauf nur in interessanten Fällen.

Babai darauf zitiert, reden jedenfalls alle von *pagrā*, "Leib", sei es von unserem oder vom Leib Christi, es muß sich also immer um einen gegliederten Leib handeln.

Das Gegliedertsein des menschlichen Leibes ist ein alter topos der Auseinandersetzung mit den Vertretern der sphäroiden Auferstehungsgestalt (1), doch wird er von Babai mit großer Lebendigkeit verwendet. Gewiß hat "Kugel" als mathematischer oder physikalischer Begriff die *gušmā-pagrā*-Argumentation veranlaßt. Brockelmann verweist im Lexikon unter gušmā Nr. 2 auf eine Passage bei Theodor bar Koni, wo diese Vokabel den mathematischen oder physikalischen Körper meine (2). Sie steht in der zweiten *memrā* des Scholienbuches, diese *memrā* handelt vom Menschen als imago dei. Auf die Frage "Was ist Leib (*pagrā*)" wird die Bestimmung gegeben: "Ordnung (wörtlich: Aufreihung) in natürlichen Gliedern und umgrenzt entsprechend der Weisheit, die sie gegründet hat" — von der "Anordnung" der Glieder, die für den Leib konstitutiv ist, spricht Babai mehrfach im 10. Kapitel von "De unione". Theodor b. Koni fragt als nächstes nach dem Unterschied zwischen *gušmā* und *pagrā*: ein Leib ist auch Körper, aber nicht jeder Körper auch Leib — dazu vergleiche man das Babai-Zitat oben. Bei Theodor wird dann "Leib" noch als lebendig und mit Sinneswahrnehmung ausgestattet definiert, wogegen "Körper" wieder der allgemeinere Begriff ist, unter den auch nicht lebendige Körper fallen. Schließlich wird "Körper" als dreidimensional bestimmt. Es ist klar, daß Babai und Theodor b. Koni aus der gleichen Tradition schöpfen und deren Bestimmungen zitieren bzw. benutzen.

Die Einzelheiten der Polemik Babais gegen den sphäroiden Auferstehungsleib und die von ihm mitgeteilten Argumente seiner Gegner referiert Guillaumont in seiner Euagrius-Monographie (3),

(1) S. unten p. 291 n. 4.

(2) THEODOR BAR KONI, *Liber Scholiorum*, ed. A. SCHER (*CSCO* 55 = *Script. Syri* 19, kein Übersetzungsband), Löwen 1910, p. 55. — Eine andere mögliche Differenzierung zwischen *pagrā* und *gušmā* notiert A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origènisme chez les grecs et les syriens*, Paris 1962, p. 114 n. 149: der syrische Übersetzer der Zenturien sagt *pagrā* für den Leib aus Fleisch, *gušmā* für die Leiber aus einer anderen Zusammensetzung (Engel, Dämonen, vergeistigte Leiber), während das griechische Original vermutlich beide Arten mit dem einen Wort σῶμα bezeichnete.

(3) GUILLAUMONT, *'Kephalaia'*, p. 191 f.

ich brauche sie hier deshalb nicht zu wiederholen. Während Guillaumont es 1962 noch dahingestellt sein läßt, ob Babais Klassifizierung seiner Gegner als Origenisten ein polemischer Trick sei oder nicht (1), ist er jetzt der Ansicht, daß der Vorwurf des Origenismus einen Anhalt an der Realität habe (2); dieser Meinung schließe ich mich an. Wir hätten darin einen weiteren Beleg für Beziehungen Ḥenanas zur griechischen Theologie des 6. Jahrhunderts zu sehen, in diesem Fall zu der der origenistischen Mönche Palästinas, auch wenn man nicht gleich wie Labourt es für "wahrscheinlich" zu halten braucht, daß Ḥenana bei ihnen studiert habe (3). Guillaumont verfolgt auch den topos vom sphäroiden Auferstehungsleib, der weder direkt aus Origenes noch aus Euagrius abzuleiten ist, soweit wie möglich durch die patristische Literatur zurück (die älteste Anspielung darauf scheint sich bei Methodius zu finden) (4). Ergänzend zu den Literaturverweisen bei Guillaumont ist anzumerken, daß E. R. Dodds im Kommentar seiner Ausgabe der Elementa Theologica des Proklus den sphäroiden Auferstehungsleib der Anathemata von 543 und 553 versuchsweise mit dem neuplatonischen ὄχημα, dem Seelenvehikel, zusammenbringt, denn auch dieses ist kugelgestaltig wie der menschliche Schädel, die Sterne, das All (5). Aber die Tatsache, daß die Vokabel ὄχημα in der immer wieder entstehenden Debatte über den kugelgestaltigen Auferstehungsleib nicht fällt, scheint mir gegen die Vermutung zu sprechen, daß das neuplatonische Seelenvehikel der *Ursprung* dieser uns so merkwürdig anmutenden

(1) *Ibid.*, p. 195 f.

(2) A. Guillaumont, *Justinien et l'église de Perse, Dumbarton Oaks Papers* 23/24 (1969/70), p. 61.

(3) J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632), Paris 1904, p. 280.

(4) Guillaumont, '*Kephalaia*', p. 143 mit n. 74, p. 114 mit nn.

(5) Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963², p. 308 zur prop. 210 des Proklus. *Ibid.* n. 3 eine hübsche Variante: "According to Olympiodorus *in Alc.* p. 16 it is egg-shaped, having been distorted out of perfect sphericity by its association with the material body". Im Nachtrag p. 347 vermerkt Dodds den Nachweis von Chadwick und Festugière, wonach die vermeintliche Belegstelle für den kugelgestaltigen Auferstehungsleib bei Origenes (*De oratione* 31,3) die Himmelskörper meint. Über das ὄχημα bei Proklus und den Neuplatonikern cf. bei Dodds das griechische Register *s.v.* und das allgemeine Register *s.v.* "body" – "'first' (astral) body".

Auffassung sein könnte. Bei Euagrius kommt in den Zenturien zwar zweimal *markabthā* vor (I 67; II 51), was Guillaumont mit "un char" übersetzt (1) und was nur ὄχημα sein kann; aber weder sagt Euagrius von diesem vehiculum, daß es kugelgestaltig sei, noch bezeichnet er den geistigen oder Auferstehungsleib damit. In I 67 könnte ebensogut *organon* dastehen, sonst von Euagrius gerne benutzt, es ist die *praktikē*, die das vehiculum der Seele zum Erlangen der Gotteserkenntnis abgibt (2). II 51: "Vehiculum des Wissens (sind) Feuer und Luft; vehiculum aber des Nichtwissens (sind) Luft und Wasser", setzt allerdings neuplatonische Anschauungen über das Zustandekommen von ὄχημα voraus, man vergleiche das Referat über Aussagen des Porphyrius bei Dodds (3). Aus dem stoischen Material, das Joh. Bauer zu den "corpora orbiculata" zusammenstellt (Hieronymus hatte schon die Kugelgestaltigkeit als stoisch bezeichnet) (4) und das z.T. stark ethisch akzentuiert ist (Kugel als vollkommene Form!), kann man den Eindruck gewinnen, daß von hier aus, nämlich der Kugelgestalt der vom Leibe befreiten Seele, ein Einfluß auf die neuplatonische Vorstellung von *ochēma* der Seele ausgegangen ist; das neuplatonische Seelenvehikel hat ja ohnehin etwas unpassend Materialistisches an sich. Das sphäroide Seelenvehikel der Neuplatoniker und der sphäroide Auferstehungsleib mancher christlicher Spiritualisten hätten dann ein Ursprungselement gemeinsam, ohne daß man das eine aus dem anderen ableiten müßte.

Die Diskussion über die Gestalt des Auferstehungsleibes ist ein Ableger der Debatte über die Identität von irdischem Leib und Auferstehungsleib, wobei sich Vertreter wie Leugner der

(1) *Les six centuries des 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique*, ed. A. Guillaumont, *Patr. Orient.* XXVIII, 1, p. 49 und 81 (auch die abgemilderte "Vulgata" hat die Vokabel, p. 48 und 80).

(2) Dieser ethische Gebrauch auch bei Gregor von Nyssa, wie mich mein Bonner Kollege R. Hübner belehrt.

(3) Dodds, *o.c.*, p. 318 (im Appendix II "The Astral Body in Neoplatonism", p. 313-321).

(4) Joh. Bauer, *Corpora orbiculata. Eine verschollene Origenesexegese bei Pseudo-Hieronymus. Zeitschr. f. kath. Theologie* 82 (1960), p. 333-341. — Bauer sieht noch in *De orat.* 31,3 einen Beleg für die Kugelgestalt der geistigen Körper bei Origenes. Sein Nachweis des origeneischen Materials im ps. hieronymianischen Hiob-Kommentar ist gerade im Punkt der sphäroiden geistigen Leiber nicht geglückt, obwohl die übrigen Parallelen überzeugend sind.

Identität auf die gleichen paulinischen Texte, 1. Kor. 15, beriefen [1]. Für Babai ist es natürlich *derselbe* Leib, der aufersteht; unter den Irrtümern über den Auferstehungsleib, die er zu Beginn des 19. Kap. aufzählt, ist die These vom "anderen" Leib die vierte. Alles, was bei Paulus über die Unterschiede zwischen dem irdischen Leib und dem auferstehenden Leib gesagt wird, ist auf *denselben* Leib zu beziehen. Ich glaube nicht, daß man Babai überinterpretiert, wenn man sagt, das Festhalten an der Identität des Leibes akzentuiere das Neue, das durch die Auferstehung aus dem Alten wird. Aus 1. Kor. 15,51 f. liest er Folgendes heraus: "Und siehe, der ganze Mensch wird verwandelt, in seinem Leib und in seiner Seele, indem er aufgerichtet und gesegnet wird" (textus p. 182,16 f.; versio p. 147,26-28), — womit Babai die Verwandlung in Analogie zur Erschaffung des ersten Menschen bringt [2], sie ist Neuschöpfung. Die Verse 53 und 42-44 besagen: "Und siehe, ebenderselbe Leib, der gesät wird, nachdem er sterblich wandelte und *durch seine Seele* dieses zeitliche und leidende Leben lebte, derselbe lebt unsterblich *durch die Kraft des heiligen Geistes* und bleibt unsterblich" (textus p. 182, 24-28; versio p. 147,35-148,3) [3]. Also: derselbe Leib vor und nach der Auferstehung, er lebt vor und nach der Auferstehung, aber es ist ein jeweils ganz anderes Leben, weil es aus zwei verschiedenen Quellen fließt. Es ist derselbe Leib, aber "er wird *in seiner Natur erneuert* zur Unsterblichkeit" (p. 183,13 f.; p. 148, 18 f.). Dieser Leib ist "unsterblich und unvergänglich und leidensunfähig, und ihm mangelt nichts" (p. 188, 14 f.; p. 152, 26 f.).

Auf der Basis der Identität von irdischem und Auferstehungsleib leistet es sich Babai, der paulinischen Unvergänglichkeit der durch die Auferstehung erneuerten menschlichen Natur Christi die körperlichen Einzelheiten aus den Auferstehungsgeschichten

[1] GUILLAUMONT, '*Kephalaia*', p. 115 n. 153.

[2] Vaschalde übersetzt: "... anima sua, *integer* et benedictus". Babai spielt aber, was gar nicht leicht zu erkennen ist, mit diesen Worten auf die Schöpfungsgeschichte an; zu "*aufgerichtet*" vergleiche man die Darstellung im 10. Kap. (s. ABRAMOWSKI, *Christologie Babais*, p. 242; versio p. 90,14 f.); "*gesegnet*" stammt aus Gen. 1,28.

[3] So gesagt, gilt das für die Christen; in Bezug auf Christus müßten diese Aussagen durch solche über den Logos in seiner Verbindung mit der menschlichen Natur ergänzt werden.

der Evangelien strikt unterzuordnen. Er tut das, indem er sie zu Wundern erklärt, die eigens für den betreffenden Augenblick herbeigeführt werden. Wie seine Gegner steht Babai also unter dem spiritualisierenden Einfluß von 1. Kor. 15; da wo es theologisch irrelevant ist, hat er keine Hemmungen, etwas an der äußeren Erscheinung des Auferstandenen für bloßen Schein zu erklären, seine Gewänder nämlich. Folgendes entwickelt Babai: Wie es vor der Auferstehung drei Wunder gab, die weit erhaben über die menschliche Natur des Herrn waren und die Kraft der Gottheit zeigen sollten, die in ihr "unitive" (1) und in einer synapheia wohnt (das sind Jungfrauengeburt (2), Wandel auf dem Wasser, Verklärungsgeschichte), so tat unser Herr nach der Auferstehung Wunder, die geringer (3) waren als der nunmehr mangellose, unsterbliche, leidensunfähige Leib; ihre Funktion war, die Zweifelnden darin zu bestärken, daß es derselbe Leib war, der wie verheißen aus dem Grabe auferstand (versio p. 152, 18 ff.). Entsprechend den drei Wundern, die auf die Gottheit Christi hinweisen sollen, sind es auch drei Wunder, die die Leiblichkeit des Auferstandenen anzeigen (versio p. 154, 19). Die erneuerte Auferstehungsleiblichkeit wird in diesen Geschichten zum Nutzen der Jünger also als eine irdischere dargeboten, als sie wirklich ist: obwohl sie leidensunfähig ist, kann sie die Wundmale vorweisen, obwohl sie bedürfnislos ist, nimmt sie Speise zu sich — dies ist es, was Babai sagen will. Was die Dreizahl der Wunder angeht, so habe ich mit dem Zählen Schwierigkeiten, weil anders als bei den Göttlichkeitswundern des irdischen Jesus Babai nicht selber ausdrücklich zählt. Eindeutig ist das erste Wunder, auch am breitesten abgehandelt: die Wundmale des Auferstandenen (versio p. 154,21 ff.), das zweite muß Essen und Trinken des Auferstandenen sein (p. 156,18 ff.), das dritte seine Kleidung, trotz ihrer kerygmatischen Bedeutungslosigkeit (p. 156,35 ff.).

Im einzelnen sieht das so aus: Der Leib stand unvergänglich

(1) Abramowski, *Christologie Babais*, p. 237.

(2) Ein Wunder, das die Kraft der *Gottheit* des *Auferstandenen* erweist, ist der Eintritt durch die verschlossenen Türen zu den Jüngern. Babai erwähnt es deshalb als vergleichbar mit der Jungfrauengeburt im Anschluß an diese (versio p. 153,2-5) und nicht etwa unter der speziellen Klasse der Wunder, die "geringer" sind als der auferstandene Leib.

(2) Cf. die vorhergehende Anmerkung.

auf, (deswegen) waren keine aufgerissenen und eingegrabenen Wundmale an ihm; "er machte" sie "an ihm" (textus p. 190,26; versio p. 154,22) in dem Augenblick, da er Hände und Füße seinen Jüngern vorwies. Trotzdem sind es wirkliche, echte Wundmale (siehe das mehrfach wiederholte "wahrhaftig" textus p. 190,28. 30. 31, "in Wahrheit" p. 191,3), keine phantasmata. Bei den Jüngern taten sie jedenfalls ihre Wirkung. Nach der Auferstehung war den Jüngern zunächst die Besonderheit und Einzigartigkeit der Auferstehung Jesu nicht klar: sie wußten nicht, daß er zur Unvergänglichkeit auferstanden war, sondern hielten das für eine Auferstehung zur (erneuten) Vergänglichkeit wie bei Lazarus und den von den Propheten Auferweckten. Solche Anferweckten trugen vielleicht ihre alten und neuen Narben und Wunden an sich (womit Babai meint, daß Christus mit der ad-hoc-Produktion der Wundmale an seinem jetzt unvergänglichen Leib auf eine mögliche Erwartungshaltung der Jünger einging, da sie es ja besser nicht wußten; hier sieht man wieder, wie sehr die Betonung der Unvergänglichkeit mit der Betonung der Leiblichkeit in Konkurrenz treten kann). Nachdem die Jünger durch Anschauen und Betasten Christi zum Glauben gebracht worden waren, wurden die Wunden wieder der unsterblichen, unvergänglichen Natur, die keine Wunden hat, angeglichen, der Natur, in der er auferstanden war und in der es keine Wundmale gibt (textus p. 191, 14 ff., 192,4 ff.; versio p. 155,3 ff., 23 ff.); kurz: die Wundmale verschwinden und der Leib verbleibt in der Unvergänglichkeit seiner Natur (textus p. 192,19-21; versio p. 156,1 f.).

Kombiniert mit dieser Erläuterung des Wundercharakters der Wundmale ist ein Vergleich mit der Verklärungsgeschichte, der zweifach ausgewertet wird. Dort auf dem Berge sollte der verklärte Leib den Jüngern die Tatsache seiner Vereinigung mit der göttlichen Natur erweisen, ihnen auch die Herrlichkeit des zukünftigen Auferstehungsleibes vor Augen führen, und wie dann dieses unaussprechliche Licht wieder bedeckt wurde, so geschah es auch nach der Auferstehung. Wie damals verbarg er den Glanz mit der "fleischlichen Farbe der Sterblichkeit" bis zur Himmelfahrt (textus p. 191,18-192,2; versio p. 155,6-21). Dies ist die erste Auswertung des Vergleichs. Dann wiederholt Babai das Argument (er sagt das ausdrücklich; solche Wiederholungen zur besseren Einprägung und zur weiteren Klarstellung gibt es mehrfach in "De unione"), und dabei verschiebt sich der Akzent:

Wirklichkeit der Herrlichkeit auf dem Verklärungsberg, Wirklichkeit des vorgezeigten sterblichen Fleisches nach der Auferstehung.

> "Quemadmodum gloria illa splendens quam in monte ostendit *vere* erat, et deinde corpus eius in natura sua sicut omnia corpora quae adhuc in mortalitate sunt erat in colore carnali et in ceteris, sic et post resurrectionem *vere* eis ostendit colorem carnis mortalis sicut colorem omnium hominum, absque gloria sua, celans gloriam suam velo cuius causa potuerunt ad eum accedere et cum eo conversari" (textus p. 192,10-18; versio p. 155,30-36 [1]).

Die Wirklichkeit gilt dann auch für die Aufnahme von Speise und Trank durch den Auferstandenen; wie die Wirklichkeit des Verklärungsglanzes geheimnisvoll [2] war, so auch das, was mit Speise und Trank im Auferstandenen geschieht: seine heiligen Hände führen die Speise in seinen heiligen Mund, aber die Speise nährt nicht, sondern wird wunderbarlich vernichtet. Das gleiche wird jenen geschehen, die beim Essen von der Auferstehungsumwandlung in Unsterblichkeit betroffen werden: die Leiblichkeit wird als unsterbliche weiterbestehen, aber in ihr werden sich keine Speisereste mehr finden (textus p. 193,8-28; versio p. 156, 18-35).

Nicht ganz gerechtfertigt läßt nun Babai seine Darlegung über die Gewänder des Auferstandenen sich mit "So auch" anschließen, denn im entscheidenden Punkt verhält sich da die Sache ganz anders: Jesus erschien den Jüngern in Gestalt eines Bekleideten, obwohl es *in Wahrheit keine* Kleider waren; denn die Leintücher, in die sein Leib gewickelt worden war, blieben im Grabe (vgl. auch weiter oben im gleichen Kapitel textus p. 183, 25-28; versio p. 148,30-33: der Leib stand auf mit allen seinen Gliedern, nur ohne die Leintücher, die im Grab gefunden wurden und die zur Anferstehung nicht nötig waren), und die Kleider, die Jesus vor der Kreuzigung anhatte, hatten ja die Soldaten

[1] Umgekehrt bedeckte während der Verklärung der göttliche "Glanz die Farbe des sterblichen Fleisches", versio p. 155,19-21.

[2] Eine Anspielung auf die Parallele von Verklärung und Erscheinungen des Auferstandenen am Ende von c. 9, textus p. 88,7 f. Vaschalde übersetzt dort: "et ex *argumento typico* quod in monte discipulis suis ostendit" (versio p. 82,12 f.). Aber im Licht von versio p. 156,18 f. übersetzt man besser: "et e *demonstratione mystica* quam...".

unter sich geteilt. Die Kleidung war nur nötig, um für die Jünger das vertraute Erscheinungsbild herzustellen. Aber über die Kleidung hatten die Jünger keine Zweifel, sonst wäre sie ihnen "wahrhaftig" gezeigt worden, wie er ihnen Brot und Feuer und Fisch "wahrhaftig" zeigte, obwohl ihr Wie und Woher unbekannt ist [1]. Jesus mußte den Jüngern die "Wahrheit" der Kleider nicht vorführen, da sie ja nicht die Auferstehung der Gewänder predigen sollten! Der Auferstehung des Leibes mußte er sie freilich vergewissern, da sie an ihr zweifelten und doch darüber predigen sollten. Die Funktion der Wunder zusammenfassend sagt Babai: Bis zur Auferstehung sollten Lehre, Zeichen und Wunder unseres Herrn hauptsächlich zeigen, daß er nicht bloß Mensch sei, sondern auch Gott, der "unitive" im Leib seines Tempels wohnt. Nach der Auferstehung war es sein Anliegen, die Jünger davon zu überzeugen, daß er in seiner Leiblichkeit auferstanden sei (textus p. 193,28-195,3; versio p. 156,35-157,33).

II. Hypostasis und prosopon

Zweimal, im 9. und im 17. Kapitel von "De unione", sieht Babai sich veranlaßt, einen christologischen terminus der "Väter" zu zitieren und zu interpretieren. Die beiden Stellen lauten so:

> textus p. 98,20 (drittes bis fünftes Wort). 84,28 (letztes Wort) – 85,5 [2] (versio p. 79,21-26) "Et id quod dicunt patres sancti *personam naturalem et hypostaticam*, non est quia appellaverunt unam hypostasim, sed in hac una persona unius domini Jesu Christi agnoscuntur duae naturae et duae hypostases divinitatis et humanitatis Christi, et non in distantia, sed hypostasis infinita in una adhaesione [3]". Textus p. 164,18-22 (versio p. 133, 8-12) "Et idcirco patres de hac unione dixerunt *personam esse*

(1) Babai läßt in der Behandlung der wunderhaften Seiten der Erscheinungsgeschichten drei Prinzipien Gerechtigkeit widerfahren: dem Biblizismus, dem paulinischen Auferstehungsverständnis von 1. Kor. 15 und den Erfordernissen der Zwei-Naturenlehre; die entstehenden Absurditäten nimmt er in Kauf — sie unterscheiden sich übrigens nicht sehr von denen, mit denen extreme Monophysiten in der Beurteilung des *irdischen* Jesus *vor* der Auferstehung zu kämpfen haben.

(2) Im syrischen Manuskript liegt eine Blattvertauschung vor.

(3) Hier ist zu ergänzen: "cum hypostasi finita", was durch homoioteleuton ausgefallen sein könnte.

> *naturalem et hypostaticam*, ad significandum naturas in hypostasibus suis agnosci in hac una persona Christi, filii dei, non autem naturas absque hypostasibus".

"Persona naturalis et hypostatica" ist hier Bezeichnung für das eine prosopon Christi. Obwohl diese Bezeichnung doch lebhaft an die unio naturalis et hypostatica der kyrillischen Tradition erinnern muß, akzeptiert Babai sie. Freilich muß er sich die Formel durch eine Interpretation mundgerecht machen, die jenem kyrillischen Anklang gänzlich widerspricht, indem er den beiden Adjektiven den Hinweis auf nicht bloß zwei Naturen sondern auch zwei Hypostasen entnehmen will, also die nestorianische christologische Formel in sie hineinliest. Warum hat er dann nicht lieber ganz auf die ihm im Grunde anstößige Formulierung verzichtet, anstatt sich mit dieser greifbaren Verlegenheitsinterpretation aus der Affäre zu ziehen? Der Grund kann nur in der Autorität der betreffenden "Väter" liegen, die auch eine solche Formulierung deckte.

Tatsächlich bringt der überlieferte Text des Liber Heraclidis an einer Stelle (BEDJAN p. 125,13 f., NAU p. 81,20) die Formel "persona naturalis et hypostatica". Es war also ausgerechnet der Name des Nestorius, unter dem sie auftrat — kein Wunder, daß Babai versucht, durch Uminterpretation mit ihr fertig zu werden. Scipioni (1) zitiert die zweite der oben angegebenen Babai-Stellen dreimal, p. 125 (mit reichlich Kontext), p. 142 und 150, aber ohne ihre innere Widersprüchlichkeit zu empfinden. Scipionis Deutung der Interpretation der Formel durch Babai ist notwendigerweise umso schwieriger, als er Babais Darlegungen für sachgemäß halten muß, p. 142: "Il prosopon dell'unione è veramente prosopon naturale e ipostatico, appunto perché è esso il principio della caratterizzazione e singolarizzazione dell'ipostasi: esso è infatti l'unico prosopon delle due ipostasi, il principio per cui Gesù e il Figlio di Dio sono uno solo, lui e sempre il medesimo. Sul piano del prosopon dunque, è chiara l'affermazione di un solo ed unico prosopon naturale e ipostatico". Aber so schwierig ist nicht einmal Babai. — Gegen Ende des 17. Kapitels benutzt Babai selber einmal die Formel "persona naturalis et hypostatica", an dieser Stelle aber im *Plural* (textus p. 171,9 f.; versio

(1) L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio*, Fribourg 1956.

p. 138,11). Zwar ist hier von der Trinität die Rede, in der nicht zwei "personae naturales et hypostaticae" *eine* Hypostase bilden können (Vater und Sohn z.B.), aber die Trinität liefert die Analogie zur Christologie, wie die Fortsetzung zeigt. Auch wenn die christologische Anwendung nicht noch einmal ausdrücklich die Formel zitiert, wird doch völlig klar, wie Babai sie benutzen würde: für *jede* der beiden Naturen in Christus und *nicht* für das prosopon unionis, d.h. genauso wie Nestorius und Ps. Nestorius prosopon physikon verwenden, nämlich als prosopon der betreffenden Natur (1).

Ich habe an anderer Stelle nachgewiesen (2), daß die Adjektive "naturalis et hypostatica" eine Glosse zum letzten Wort (das ist "prosopon") des Dialogs des Ps.-Nestorius im Lib. Her. sind, sie stammen also nicht einmal von Ps. Nestorius, um von Nestorius ganz zu schweigen. Die einzige Erklärung, die ich seinerzeit für das Eindringen der Glosse geben konnte (ihr Auftreten bei Babai war mir damals noch nicht bewußt), beruhte auf dem Gebrauch der Formel "persona naturalis et hypostatica" bei Martyrius-Sahdona, wo damit das eine prosopon Christi gemeint ist, dessen Einheit durch die beiden Adjektive unterstrichen werden soll (3). Ich nahm an, daß irgendjemand, der mit der Christologie dieses Theologen vertraut war, diese Glosse angebracht hätte. Martyrius-Sahdona ist etwas jünger als Babai, die Glosse wäre dann "frühestens hundert Jahre nach der Übersetzung des Liber Heraclidis ins Syrische" in den Text eingedrungen. Da aber nun Babai den Text schon in seiner glossierten Gestalt kannte, muß dieses Datum revidiert werden. Babais Lebenszeit ist jetzt der terminus ante quem. Statt einfach zu vermuten, daß Martyrius die Formel im Lib. Her. (wo sie *einmal* erscheint) gefunden haben sollte, um ihr dann in seiner eigenen Christologie etwas mehr Raum zu geben, bin ich geneigt, in der Glosse einen Beleg dafür zu sehen, daß in bestimmten persischen dyophysitischen Kreisen bereits vor Martyrius diese Formel in Gebrauch war und einerseits in den Lib. Her. eingetragen wurde, andererseits von Marty-

(1) L. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*, *CSCO* 242 = *Subs*. 22, Löwen 1963, p. 183.

(2) ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 182 f. mit n. 81.

(3) A. DE HALLEUX, *La christologie de Martyrius-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme*, *Orient. Christ. Per.* 23 (1957), p. 18 f.; 21.

rius wieder aufgegriffen wurde. Daß "persona naturalis et hypostatica" in Analogie zu "unio naturalis et hypostatica" gebildet ist, daran wird man kaum zweifeln. Vermutlich sollte prosopon als zentraler antiochenischer Begriff für die Einheit der Naturen in Christus auf diese Weise theologisch aufgefüllt und gewichtiger gemacht werden. So wohnt der Formulierung in sich selbst eine vermittelnde Funktion zu einer kyrillisch beeinflußten Christologie inne, also zur neuchalkedonensischen — haben wir aber daher schon das Recht, darin den Sprachgebrauch der Ḥenana-Schule zu sehen? Sicher scheint mir, daß die glossierenden Adjektive im Lib. Her. aus vermittelnder Absicht eingefügt wurden; doch es ist nicht leicht zu sagen, welche Seite an einer solchen Vermittlung besonderes Interesse gehabt hätte (1).

(1) Auf dem römischen "Symposium Syriacum" vom Herbst 1972 verwies mich P. van Esbroeck (Brüssel) auf Leontius als mögliche Quelle von "prosopon physikon kai hypostatikon", und mit größter Liebenswürdigkeit teilte er mir brieflich mehrere Passagen aus *Contra Nestorianos* des LEONTIUS VON JERUSALEM mit, die ihm zutreffend schienen. Ich danke ihm dafür auch an dieser Stelle sehr herzlich. Tatsächlich tauchen bei Leontius die Adjektive physikon, hypostatikon und sogar prosopikon auf, so *PG* 86 I, col. 1572 C und 1573 A (van Esbroeck) hypostatikon prosopon, das meint aber dort das Gesicht des Individuums. Oder es kann col. 1568 B (aus II 14) die Rede sein von den idiomata physika kai prosopika, die zahlreich seien in der Hypostase des Logos. Aber diese Stellen betreffen ja nicht das *eine* prosopon Christi in zwei Naturen; das ist anders in II 34, col. 1592 C (van Esbroeck), wo auf Christus, also nicht etwa auf eine der beiden Naturen, der Ausdruck *prosopon physikon* angewendet wird. Hier ist immerhin die *Hälfte* jener Formel vorhanden, die als Glosse im *Liber Heraclidis* erscheint und die von Martyrius-Sahdona benutzt wird. Dieselbe Leontiusstelle elektrisierte mich, weil in ihr der terminns πρόσωπον τῆς ἑνώσεως vorkommt, den wir aus dem *Liber Heraclidis* und dementsprechend auch von Babai kennen. In den früher bekannten Nestorius-Fragmenten erschien der Ausdruck nicht, inzwischen haben wir aber die unbekannte Fortsetzung eines bekannten Fragments in der *Nestorian Collection* (ed. ABRAMOWSKI/GOODMAN, vol. II, p. 73, 2 f. und Apparat p. 72), die belegt, daß Nestorius auch schon *vor* der zweiten Apologie sich gelegentlich so ausdrücken konnte. LEONTIUS, *Ctr. Nestorianos* II 34, befaßt sich nach meiner Meinung entweder direkt mit dem Nestoriusbuch oder mit Argumenten und termini, die diesem Buch von antiochenischen Theologen entnommen wurden: nicht nur bekämpft er die persona unionis als unzureichend, er kennt auch prosopon physikon als ein den einzelnen Naturen zugehöriges prosopon, als pros. phys. des

Analog zu Babais Verhalten gegenüber dem Ausdruck "persona naturalis et hypostatica" muß eine Schwierigkeit an anderer Stelle erklärt werden. Im Vat. Trakt. (III, versio p. 240,9 ff.) berichtet Babai, ihm würde von streitsüchtigen Leuten vorgehalten: "Siehe, auch frühere Väter haben den Ausdruck gebraucht '*eine Hypostase aus zwei Naturen*'" (textus p. 305,11-13; versio p. 246,9-11). Auch hier verwirft Babai weder den Ausspruch noch seinen Urheber, sondern versucht verständlich zu machen, wieso man früher noch so sprechen konnte, was der Fortgang der Auseinandersetzung inzwischen unmöglich mache. Der gemeinte Vater kann niemand anders als Flavian von Konstantinopel sein, und wieder basiert Babais Toleranz auf der Autorität des Nestorius. Nestorius (es handelt sich hier um den echten) bringt bekanntlich mit größter Anteilnahme am Schluß der zweiten Apologie einen Bericht über die Schicksale Flavians vor und während der Räubersynode (der Bericht enthält mehrere Interpolationen [1]). Nicht nur die Parallelität der Schicksale ist dem Nestorius wichtig (dem Flavian ist es allerdings noch viel schlimmer ergangen als ihm selber), sondern angesichts des naiven Monophysitismus des Eutyches empfindet er auch eine Gemeinsamkeit in ihrer christologischen Einstellung: "Ich und Flavian dachten dasselbe" (BEDJAN p. 495,17 f.; NAU p. 316,28). Daß Flavian von *einer* christologischen Hypostase sprach, berichtet Nestorius *nicht*, obwohl es ihm bei seiner Aktenkenntnis nicht verborgen gewesen sein kann; aber er zitiert Flavians "aus zwei Naturen" (BEDJAN p. 471,11; NAU p. 301,13 f.). Das Eintreten des Nesto-

---

Logos und als pros. phys. des Fleisches. Er führt die Antiochener ad absurdum, indem er ihnen vorrechnet, daß ihre Christologie bei vier prosopa enden müsse, dem pros. phys. des Logos, dem pros. τῆς ἑνώσεως Christi, dem pros. phys. Christi, dem pros. phys. des Fleisches. Von diesen vier ist das dritte, das prosopon physikon Christi, ein von Leontius für notwendig erklärtes: nur dieses sei ἓν πρόσωπον. — Als einziges *griechisches* Zeugnis für die zweite Apologie des Nestorius (in der erweiterten Form, in der sie uns heute als *Lib. Her.* vorliegt) gab es bisher die Nachricht in der Kirchengeschichte des EUAGRIUS SCHOLASTICUS (ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 13-15); mit Leontius hätten wir nun einen weiteren, noch dazu *älteren* griechischen Zeugen. Die zweite Apologie hat demnach in den griechischen nach-chalkedonensischen Debatten schon ihre Rolle gespielt, bevor sie bei den syrischen Dyophysiten zur Wirkung kam.

(1) ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 118 ff.

rius für den unglücklichen Flavian deckt für Babai anscheinend auch die flavianische mia hypostasis.

Das 17. Kapitel von "De unione" hat die Überschrift: "De hoc: Quaenam est differentia inter hypostasim et personam, et quomodo persona sumitur et permanet, et hypostasis non sumitur?" Babai beginnt mit Definitionen von hypostasis und prosopon, spricht dann von beiden Begriffen in der Trinität, um schließlich zur Christologie überzugehen — bei diesem Übergang fehlt leider ein Blatt des syrischen Textes (1). Eine kürzere Fassung des Inhalts bietet ein Abschnitt (2) des vatikanischen Traktats, den Vaschalde als Appendix seiner Edition von "De unione" angehängt hat. Das Lemma lautet hier: "De illo: Cur persona datur et assumitur, dum hypostasis nec datur nec assumitur?" Scipioni hat beide Stücke in seinem Nestorius-Buch benutzt (3). Doch lohnt es sich, noch einmal darauf einzugehen in Ergänzung zu dem, was Scipioni bereits notiert hat.

Der Abschnitt im Vatikanischen Traktat (Vat. Trakt. II) scheint mir die längere Fassung des 17. Kapitels vorauszusetzen. Ein terminologischer Unterschied ist, daß "persona communis" (ein Ausdruck aus dem echten Teil des Lib. Her., d.h. der zweiten Apologie des Nestorius, den Ps. Nestorius nicht benutzt (4)) im 17. Kap. erscheint (5), aber nicht im Vat. Trakt. II, dort heißt es vielmehr, wie sonst in "De unione" (auch in c. 17), "persona unionis", was ebenfalls ein Ausdruck des echten Nestorius ist.

(1) Cf. versio p. 131 n. 4.

(2) Textus p. 299,25 ff. (versio p. 241,37 ff.). Eine Seite in Vaschaldes Übersetzung dieses Abschnitts (p. 242) scheint versehentlich ein überholtes Stadium der Korrektur abgedruckt zu haben; Vaschalde ist sonst gerade bezüglich der termini technici sehr verläßlich. Zeile 1 f. "οὐσίαν substantiam" ist eine typische falsch gelesene Korrektur, der das Adjektiv "singularem" zum Opfer gefallen ist; es muß richtig heißen: "eam enim appellant substantiam singularem". p. 242,19: "hypostasis" ist nicht als Ergänzung des Übersetzers gekennzeichnet, außerdem ist die Ergänzung nicht richtig, s. unten p. 313. p. 242,37 "persona filiationis" muß heißen "*hypostasis* filiationis" (cf. p. 242,14 und 243,28, wo richtig übersetzt ist). Bei Scipioni sind leider alle drei Fälle unkorrigiert konserviert.

(3) SCIPIONI, *Ricerche*, p. 110 ff.; 125 ff.

(4) ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 206 f.

(5) Textus p. 162,11 (versio p. 131,17 f.); 163,14 (132,11); 164,8 (132,33 f.); 164,17 (133,7).

"Persona propria" (1) (einer bestimmten Hypostase einer Natur) tritt im späteren und kürzeren Text in den Vordergrund: im 17. Kap. wird es nur zweimal gebraucht (2), im Vat. Trakt II fünfmal (3). Gegenüber dem Lib. Her. fällt auf, daß der doppelte Gebrauch von "eigen", den Ps. Nestorius auf der Basis einiger Stellen beim echten Nestorius entwickelt hat (4), bei Babai fehlt; es wird also nicht das von der andern Natur "angenommene" prosopon als "eigenes" (= zueigen gemachtes) bezeichnet. Wenn man so will, bleibt Babai damit hinter dem Lib. Her. zurück. Die bewußte Wahl unter den bereit liegenden termini ist Bestandteil seiner systematisierenden Absicht, denn der Verzicht auf den doppelten Gebrauch von "persona propria" macht die Terminologie klarer; auch erhält die Babai so wichtige Zwei-Hypostasen-Lehre einen weiteren Akzent, wenn nur das einer Hypostase von Natur aus zugehörige prosopon das "eigene" prosopon ist.

Die Thematisierung der Austauschbarkeit der prosopa in besonderen Kapiteln zeigt an, daß sich Babai der Bedeutung dieses Theologumenons für den Lib. Her. bewußt war. Die Behandlung des Gegenstandes ist ebenfalls beherrscht von der Akzentverschiebung gegenüber Nestorius (und erst recht gegenüber Ps. Nestorius): für Nestorius brachte der gegenseitige Gebrauch der prosopa die Naturen oder ousiai zur Vereinigung, weil die Naturen unmittelbar dazu nicht in der Lage sind (5); dem Babai ist wichtiger, daß die *Hypostasen* nicht die Vermittlung übernehmen kön-

(1) "Propria" = *dilānāyā*. Im *Liber Heraclidis* heißt es statt dessen noch *dileh*. Die Adjektivform beseitigt jeden Zweifel daran, ob es sich wie bei *dileh* am Ende um bloße Verstärkung des Possessivpronomens handeln könnte, cf. zu diesem Problem ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 186.

(2) Textus p. 160,27 f. (versio p. 130,12); 169,5 (136,24).

(3) Textus p. 300,8 (versio p. 242,10); 300,9 (242,12); 300,10 (242, 12 f.); 300,27 (242,29); 301,3 (242,36).

(4) Vergleiche ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 207 (mit n. 3) über Nestorius mit ibid. p. 185-191 über Ps. Nestorius.

(5) Die eine ousia macht Gebrauch vom *prosopon* der anderen ousia, aber nicht unmittelbar von der anderen ousia, *Liber Heraclidis*, textus p. 425,14 ff. BEDJAN (versio p. 272,36 ff. NAU); 439,20-440,2 (282,7-10). — Nestorius kann sehr wohl sagen: "Die Naturen sind nicht ohne Hypostasen" 442,16 (284 f.), wobei Hypostase offensichtlich die Konkretion ist. Der Satz gehört in die Diskussion über die Unterscheidung der Naturen nur in der Vorstellung (cf. Andreas von Samosata), die Nestorius ablehnt.

nen. Daß das prosopon mitteilbar ist, die Hypostase aber nicht, geht in die Definition der beiden Begriffe ein, mit denen Babai c. 17 beginnt (im Vat. Trakt. II ist die Definition überhaupt auf diese Differenz reduziert). Eine Hypostase kann nicht in der Weise einer anderen Hypostase gegeben und von ihr angenommen werden, daß das Ergebnis eine einzige Hypostase wäre (c. 17 textus p. 161,1 ff., versio p. 130,17 ff.; Vat. Trakt. II textus p. 301,7 ff., versio p. 243,2 ff.). Während für Nestorius das negative Ziel des topos vom austauschbaren prosopon die Ablehnung der henosis physike war, ist es für Babai die Ablehnung der einen christologischen Hypostase.

In beiden Kapiteln versucht Babai, den christologischen prosopon-Tausch von einer Allgemeingültigkeit des Phänomens her einsichtig zu machen, aber auf diese Weise gelingt es ihm natürlich nicht, die Besonderheit des christologischen Falles abzuleiten, die ihm trotzdem selbstverständlich ist (1). Gar nicht erst ausgesprochen wird eine vorgängige Einschränkung der Allgemeingültigkeit auf die prosopa und Hypostasen *verschiedener* Naturen; es kann sich ja nicht darum handeln, daß etwa die trinitarischen Hypostasen untereinander ihre prosopa austauschen oder menschliche Individuen untereinander (2). Im 17. Kap. wird die Allgemeingültigkeit an den trinitarischen Hypostasen vorgeführt, die ihre prosopa, die gleichzeitig ihre Namen sind — Vater, Sohn und Geist —, an Menschen weitergegeben, die sie dann "assumptive" innehaben (versio p. 130,28 ff.). Der Übergang zur Christologie fehlt, wie gesagt (3), das christologische Ergebnis steht aber da (textus p. 162,7-13, versio p. 131,13-19 (4)). Es zeigt sich, daß das Ausgetauschte oder Mitgeteilte und Angenommene

(1) Cf. in c. 11 (versio p. 102,7-9): "unam ergo esse personam assumentis et assumpti, et hoc apud nullam creaturam umquam exstitisse aut exsistere nisi apud hominem domini nostri".

(2) Die Weitergabe des Vaternamens *unter Menschen*, textus p. 161, 15-21 (versio p. 130,30-36), nach ihren zwei möglichen modi der generatio oder der doctrina und gratia darf einen nicht in die Irre führen, denn beides sind nur Ausführungsmöglichkeiten der Übernahme des Namens "Vater" von der ersten Person der Trinität, der er *eigentlich* zukommt. In der Trinität sind die Namen (Vater, Sohn, Geist) die prosopa (textus p. 161,7 f.; versio p. 130,22 f.).

(3) S. oben p. 302 mit n. 1.

(4) Diese Zeilen sind ein einziger Satz. — Als Parallelstelle cf. in c. 16 p. 154,21 ff. (versio p. 125,9 ff.).

in Christus nicht nur "assumptive", sondern auch "unitive" (1)

(1) Welch begründenden Charakter das Adverb "unitive" für Babai hat, sieht man aus dem 16. Kapitel, in dem die Zwei-Söhne-Lehre abgelehnt wird. Textus p. 152,25-28 (versio p. 123,27-30): "Si vero confitemur humanitatem *unitive* habere cum divinitate honorem et nomen filiationis et adorationem, cur nos arguunt quasi duos filios dicamus?" "Unitive" kann Synonym zu "personaliter" sein, der Gegensatz ist in beiden Fällen "secundum naturam", so im 20. Kapitel über die Namen Christi: der Logos gibt das Seine der angenommenen menschlichen Natur "unitive et non secundum naturam" und nimmt das der Menschheit Eigene an, so daß er (der Logos) Mensch und Menschensohn heißt "personaliter et non secundum naturam", und dieses Geben und Nehmen findet "ex unione" statt (textus p. 212,24-27; versio p. 172,7-10). — Außer den so sehr zahlreichen Fällen, wo "unitive" dazu dient, das christologische Spezifikum zu bezeichnen, gibt es eine Handvoll Ausnahmen, wo eine andere Einheit als die christologische durch dieses Adverb charakterisiert wird. Dazu gehört *nicht* versio p. 90,33, wo der Kontext den christologischen und nicht den Bezug auf den ersten Adam herstellt, wie es auch ganz versio p. 178,29-31 entspricht. In "De unione" steht die einzige nicht-christologische Ausnahme, wenn ich nichts übersehen habe, textus p. 129,20 (versio p. 104,19), im Beispiel von der Sonne im Spiegel. Der Spiegel ist ein besonders bearbeitetes Eisen (hochgradig geglättet). Diese Verarbeitung macht das Spiegeleisen im Unterschied zum gewöhnlichen Eisen dazu fähig, die ganze Gestalt (σχῆμα) der Sonne *unitive* in sich aufzunehmen und was zur Sonne gehört, so daß er heiß wird und man mit dem geeigneten Material Feuer daran entzünden kann. Trotzdem findet keine confusio der Eigentümlichkeiten statt, auch wird die Sonne durch Aufnahme in noch soviel Spiegeln nicht in Teile zerlegt, noch wird sie in das Eisen verwandelt, noch nimmt sie die Eigentümlichkeiten der Natur des Eisens an. Der Spiegel aber nimmt alles von der Sonne an, nicht in seiner Natur, sondern durch die unio mit der Sonne ist ein glänzendes Licht in *einem prosopon* der Sonne und des Spiegels. Zur richtigen Bewerung der Passage muß man wissen, was das 11. Kapitel zum Gegenstand hat, nämlich: "Quomodo, cum deus sit in omni loco infinite, dicimus eum habitare in homine suo *unitive* et peculiariter". Ich denke, daß dem Babai in diesem einen Fall "unitive" mehr aus Versehen aus dem zu Erklärenden in das Beispiel geraten ist. — Alle anderen Ausnahmen stehen im *Vat. Traktat.*, nicht im (II.) Abschnitt über den Austausch der prosopa, sondern im (I.) Teil über die hypostatische Union des Menschen und betreffen auch diese: textus p. 291,13; 292,18 (versio p. 235,14; 236,6 f.) "unitive et hypostatice", p. 296,26 (p. 239,23) "naturaliter unitive". Daß Leib und Seele eine unio bilden, leugnet Babai nie, nur unterscheidet sich diese unio von der christologischen eben darin, daß es eine physische und hypostatische Union ist. Ebenfalls auf eine Hypostase bezogen, aber die "irgendeines Lebewesens", findet sich "unitive" textus p. 298,12 (versio p. 240,34).

innegehabt wird. Die Basis für den Austausch ist das prosopon unionis [1], so daß, was aussieht wie das Ergebnis des prosopon-Tausches, tatsächlich dessen theologische Voraussetzung ist: "ex persona unionis sua inter se dant et sumunt". Am Ende des Satzes lassen freilich die beiden biblischen Belegstellen für das "eine gemeinsame prosopon" des Verborgenen und Offenbarten [2], nämlich "Sie spien in sein Angesicht (prosopon)" und "Niemand wird mein Angesicht (prosopon) sehen und leben", den Eindruck entstehen, als sei das eine gemeinsame prosopon hier nichts weiter als zufällig dieselbe Vokabel; nach der antiochenischen Regel der divisio vocum wäre das korrekte Verständnis der beiden Stellen sogar die *Unterscheidung* der Naturen und ihrer prosopa. So wird man tatsächlich in den beiden Bibelstellen zunächst Belege für Verborgenheit und Offenbarung zu sehen haben und nicht sogleich für die Einheit. Die Einheit wird nicht diesen beiden Zitaten

(1) "Prosopon unionis" steht textus p. 162,7 im status constructus, Vaschalde übersetzt das (versio p. 131,13) als "ex parte unionis"; so verfährt er auch (nur benutzt er manchmal "nomine unionis" oder "ratione unionis", einmal auch "propter unionem") an den anderen Stellen, wo der terminus im status constructus anstatt in der Genetivbildung mit *d* erscheint. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sind das textus p. 107,7 (versio p. 75,28 f.); 154,21.25.30 (125,9.13.18); 174,28 (141,13); 175,2 (141,16f.); 175,30 (142,11); 213,31 (173,10); 214,6 (173,16); 214,17 (173, 26); 223,20 (181,20); im *Vat. Trakt.* 301,22 f. 25 f. (243,17.20). Vaschalde ist offenbar der Ansicht, daß Babai absichtlich einen Unterschied mache zwischen ܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܕܚܝܕܝܘܬܐ und ܡܢ ܦܪܨܘܦ ܚܝܕܝܘܬܐ und daß der letztere Fall der aus der griechischen Bibelexegese bekannten Zitationsformel ἐκ προσώπου τινὸς λέγειν entspreche. Aber die formale Parallele des ἐκ προσώπου reicht dazu nicht aus; und inhaltlich besteht der Unterschied, daß die exegetische Zitationsformel ja meint, daß *eigentlich* jemand anders spricht als das πρόσωπον, nämlich der Verfasser, die Schrift oder der heilige Geist, während Babais Formel gerade den ermöglichenden Grund und nicht das Medium einer Aussage angibt. Vaschaldes Übersetzung läßt also eine ganze Reihe von Belegstellen für προσ. τῆς ἑνώσεως verschwinden und verwischt damit die eminente systematische Funktion der Formel. Die kürzere Form des stat. constr. entspricht am besten einem deutschen zusammengesetzten Nomen, "Unionsprosopon", unterstreicht also die enge Zusammengehörigkeit der Bestandteile; rein äußerlich mag sie im übrigen von den im Syrischen möglichen ܦܪܨܘܦ Formen beeinflußt sein.

(2) "Das eine gemeinsame prosopon des Verborgenen und Offenbarten" ist eine hübsche Kombination aus dem echten Nestorius ("ein gemeinsames prosopon") und Ps. Nestorius ("prosopon der Offenbarung").

entnommen, sondern die vorher schon beschriebene Einheit liefert die Voraussetzung für die hier vorliegende Verwendung der beiden prosopon-Zitate. Der folgende Vergleich mit der Einheit von Leib und Seele (obwohl sich diese Einheit als "naturalis, hypostatica, obstricta, passibilis" von der christologischen als "personalis, voluntaria, non obstricta, non passibilis" unterscheidet) hat als tertium quid, daß die Einheit die *Voraussetzung* für Aussagekommunikation und -identität ist und nicht ihr Ergebnis (versio p. 131,20 ff.). Damit wird unsere eben gegebene Interpretation des vorangehenden christologischen Satzes bestätigt.

Als ein besonders gelungenes Beispiel für die Mitteilbarkeit *und* Einheit von prosopon bei zwei total verschiedenen Hypostasen empfindet Babai offensichtlich die Goldmünze mit dem darauf eingeprägten Bild des Königs und den vollständigen Abdruck davon in Wachs oder Ton (textus p. 164,26 ff.; versio p. 133,16 ff.). Wenn irgend etwas, dann ist dieses Beispiel der böswilligen Mißdeutung fähig, weil man ja Münze und Abdruck einzeln in die Hand nehmen kann. Aber das ist nicht das tertium quid. Babai weiß sehr wohl, wo die Grenze des Vergleichs liegt: zwischen den beiden christologischen Hypostasen gibt es nicht die (beliebige räumliche) Entfernung (textus p. 166,5 f.; versio p. 134,14). Es ist unverkennbar, daß Babai die Kostbarkeit des Goldes gerade als angemessenes Bild für die Herrlichkeit der göttlichen Natur erscheint, und (das Wachs oder) der Ton des Abdrucks soll gewiß den aus Erde geschaffenen Menschen assoziieren. Von der geprägten Goldmünze sagt Babai ausdrücklich, darunter habe man die Gottheit des Sohnes, d.h. die Hypostase des Gott Logos zu verstehen (textus p. 165,1 f.; versio p. 133,22). Die Prägung kann in Wachs oder Ton vollständig abgedrückt werden, so daß das höchste Bild des Königs mit allen Ehren darin wieder sichtbar wird, ohne daß Gold und Ton ihre Natur verlieren und ohne daß die Goldmünze ihre Prägung verliert — und das proposon des Königs ist doch eins: "eigentlich" und "fest" gehört es in seiner ganzen Schönheit zur Hypostase des Goldes, "assumptive" und "personaliter" auch zur Hypostase des Tons. (Das Adverb "unitive" fehlt ganz korrekt im Gleichnis, es erscheint erwartungsgemäß erst in der christologischen Aussage selber, textus p. 166,3; versio p. 134,12). Der innere theologische Ertrag des Beispiels ist nicht unbeträchtlich: man hat den ganzen Herrn auch in der

unscheinbaren Natur seiner irdischen Erscheinung, weil diese ihre Prägung von der göttlichen Natur erhalten hat.

Wie wenig Prägeform und Abguß als zwei verschiedene Gegenstände Babai in Verlegenheit setzen, sieht man daran, daß er zu Anfang von Vat. Trakt. II gerade an ihnen die Allgemeingültigkeit der Regel vom mitteilbaren prosopon vorführt. Wahrscheinlich ist der Schritt zur Christologie für ihn ein Schluß a minore ad maius: wenn Einheit des prosopon nach dessen Weitergabe selbst bei Münze und Wachsabdruck besteht, wie dann erst recht bei den beiden christologischen Hypostasen auf der Basis ihrer Vereinigung. Jedenfalls insistiert er auf der Gültigkeit der Regel auch im Fall räumlicher Trennung. Während die Hypostase "fest" ist, gilt vom prosopon: "persona vero est fixa *et* assumi potest; fixa, quia indicat distinctionem hypostaseos, (id est) hanc (hypostasim) non esse illam; et assumi potest ab alia hypostasi [1], et sicut imago relative ad exemplar, *et etiam cum distantia*" (textus p. 299,29-300,2.3 f.; versio p. 242,2-4.6 f.). Vaschalde merkt zu "distantia" an: "Id est cum exemplar non sit praesens". Für die Christologie gilt dagegen: "hanc autem personam filiationis homo domini nostri sumpsit *unitive, non cum distantia*, nec ut esset hypostasis filiationis, sed persona filiationis" (textus p. 302,4-6; versio p. 243,26-28). Die "persona filiationis" ist, technisch ausgedrückt, die "persona fixa" der Hypostase Gott Logos. Aber auch der Logos nimmt ein prosopon an, daher heißt es in der Fortsetzung der eben zitierten Stelle:

> "Et deus verbum, una de hypostasibus trinitatis, sumpsit ad personam suam formam servi, et habitu (schema) inventus est ut homo. Non autem factus est homo secundum hypostasim, sed formam servi sumpsit. Alius est assumens et alius assumptus" (textus p. 302,7-11; versio p. 243,28-32).

Der letzte Satz bietet in dieser Form natürlich das übliche Ärgernis der antiochenischen Christologie; aber man ist berechtigt, ihn so zu lesen: "Alia (hypostasis) est assumens et alia (hypostasis)

(1) Ich habe hier fortgelassen den Satz versio p. 242,5 f. "et indicat omnia quae hypostasis possidet in sua distinctione ab alia" (textus p. 300,2 f.). Der Satz ist eine an den falschen Platz geratene Glosse, er gehört zur Beschreibung des prosopon fixum (= des "eigenen" prosopon) und will sie vervollständigen; wo er jetzt steht, macht er die Aussage über das "angenommene" prosopon nahezu unverständlich.

est assumptus" — qnomā (= hypostasis) ist im Syrischen maskulin, erfordert also auch das adjektivische Pronomen in diesem genus. "Eine der Hypostasen der Trinität" als Apposition zu Gott Logos ist bei Babai ziemlich häufig (1); es ist bewußte Anspielung auf die theopaschitische Formel "Unus ex trinitate passus est", die nicht bloß den Monophysiten, sondern auch den Neochalcedonensern teuer war. Analog zu "eine der Hypostasen der Trinität" kann Babai für die menschliche Natur Christi auch bilden: "eine der Hypostasen der Menschen", so textus p. 300, 15 f. (versio p. 242,17 f.) (2).

Diese Formulierung steht in einem Abschnitt, der eingehender besprochen werden muß und den ich deswegen hier vollständig zitiere (textus p. 300,14-24; versio p. 242,17-26) (3):

> "Et etiam humanitas filii est hypostasis subsistens, una (18) de hypostasibus hominum, sicut omnes homines, etsi non est (19) simplex (*šḥimā*), sed plena divinitate. Persona autem eius (20) distinguitur non solum per hoc quod ad filiationem pertinet, (21) sed etiam per hoc quod non est Paulus nec Petrus secundum (22) hypostasim, sed per proprietatem hypostasis singularis (23) per quam distinguitur ab alia (sc. hyp.), sive imagine sua sive specie sua, sive forma (24) sua pulchra, sive puritate animae suae, sive sanctitate sua (25) sublimi, sive per hoc quod est in ordine divinitatis per unio- (26)-nem, sive per alia cetera".

Zeile 17 "*hypostasis subsistens*" — wenn man auch das nomen latinisierte, klänge das sehr tautologisch, "subsistentia subsistens". Trotzdem ist "subsistens" wahrscheinlich die beste Übersetzung, wenn man das lateinische Verb sehr konkret als "verharren" versteht, was ja zu seinen Bedeutungen gehört. Babais Synonym für "subsistens" ist "fest" (qbi'ā), wie man z.B. an versio p. 242,33 sehen kann (4). "Fest", gebraucht Babai jedoch auch von der "persona propria" der Hypostase (welche persona aber im Unterschied zur Hypostase bekanntlich "gegeben" und

(1) Cf. auch die Überschriften der Kapitel 6 und 8.

(2) Dieselbe Analogiebildung (vollständiger), ebenfalls als Auslegung von Phil 2,7, versio p. 102,16-18 (c. 11).

(3) Zum leichteren Rückverweis schalte ich Vaschaldes Zeilenzahlen ein. Die Übersetzung ist korrigiert.

(4) Ein anderes Synonym ist "befestigt", *mšarrar*, textus p. 299,27 (versio p. 241,39).

"angenommen" werden kann [1], siehe versio p. 242,36 [2]. Normalerweise haftet "subsistens" als terminus technicus an "hypostasis" [3]; und anscheinend so formelhaft, daß Babai zur "Übersetzung" mit "fest" greift, um das Gemeinte verständlicher zu machen. Bei der Identifikation von hypostasis mit "ousia singularis" (versio p. 242,1 f. 34 f.) läßt Babai erkennen, daß diese Definition in den Rahmen einer bestimmten, nicht von ihm geprägten, Nomenklatur gehört, deren er sich hier bedient: "man nennt sie auch..."; bei "hypostasis subsistens" gibt er an dieser Stelle solch einen Hinweis nicht, er benutzt diesen terminus auch

[1] Die Überschrift zu c. 17: das prosopon wird "angenommen *und* bleibt", vereint beide Eigenschaften von prosopon.

[2] Adverbial textus p. 71,11.13 (versio p. 57,29.31). Synonym zu "fest": "natürlich" p. 71,13 (p. 57,31), Gegenstück: "personaliter", "assumptive", "unitive" p. 71,12.14 (p. 57,29.32). Was in dieser Passage "fest" zu den jeweiligen Hypostasen gehört, sind die nomina "Sohn Gottes", "Menschensohn"; jedoch drückt Babai sich elliptisch aus: "Sohn Gottes" muß man erschließen aus Analogie zu "Menschensohn" (versio p. 57,30 f.); ein paar Zeilen vorher (versio p. 57,26) erscheint "Sohn Gottes" als Name des *ganzen* Christus, daran assoziiert Babai das Folgende, wobei er nicht ausdrücklich sagt, daß "Sohn Gottes" nun als natürlicher Name der göttlichen Hypostase zu nehmen ist.

[3] Ausnahmen: "*persona subsistens*" c. 3, versio p. 18,32 f.: das Beispiel verhält sich zur Sache wie das Spiegelbild zur "persona subsistens" (textus p. 22,26) — das Beispiel ist hier übrigens die Eucharistie für die Sache Christologie. — Der Mensch und sein Spiegelbild seinerseits als Beispiel für die Christologie c. 17, versio p. 136,18 ff.; hier erscheinen alle Adverbien, die in der vorigen Anmerkung genannt sind, u.a. "fest". — "*Natura subsistens*" c. 3, textus p. 24,20 f. (versio p. 20,9) im Unterschied zum blossen Gedanken ("virtus rationalis"). — Ziemlich schwierig die "*naturae subsistentes*" *Vat. Trakt.* I, textus p. 296,29 (versio p. 239,26 f.): wie Gott die einfachen Naturen in ihrer Einfachheit schuf, so setzte er sie auch zusammen in ἕνωσις, κρᾶσις, μῖξις in jeder einzelnen der naturae subsistentes (versio p. 239,24-27). Das soll ja nicht heißen, daß die "einfachen" Naturen nicht "subsistieren" oder daß "subsistens" identisch mit "zusammengesetzt" sei, was in der Tat gegen alle Gewohnheit Babais wäre. Die richtige Erklärung liefert der Kontext, aus ihm ergibt sich, daß "subsistentes" an der angegebenen Stelle Kürzel für die besondere *Art* des "Subsistierens" zusammengesetzter Naturen ist, die nämlich "ineinander (wörtlich: aus einander) subsistieren und wirken" (textus p. 296,30; versio p. 239,27 f.). — Den vergänglichen Tempeln wird gegenübergestellt die "*veritas subsistens*" (textus p. 236,17; versio p. 192,12) des eigentlichen Tempels, nämlich der menschlichen Natur Christi.

öfter als "ousia singularis". Aber der erste Satz von c. 17 enthält beide Definitionen miteinander verbunden, und wieder sagt Babai: "hypostasis heißt...". Was Vaschalde als "subsistens" übersetzt, ist *mqym*, das als ptz. pass. Pael zu vokalisieren ist (aus Babais Synonymen ist das zu erschließen): *mqayyam*, auch als Adjektiv benutzt. *qnomā mqayyam* könnte einem griechischen ὑπόστασις μόνιμος entsprechen (1). Der vollständige Ausdruck ist *qnomā mqayyam byātheh* (textus p. 301,7), Vaschalde übersetzt "hypostasis ... subsistens in esse suo" (versio p. 243,2 f.). Aber ich schlage vor, *yāthā* hier in seiner möglichen Funktion als Reflexivpronomen zu nehmen (da das "Sein" ja schon in der Bestimmung als ousia singularis gegeben ist), so daß man zu verstehen hätte: "*hypostasis subsistens in se*", was ausgezeichnet zur Bedeutung "fest", "befestigt", "verharrend" passen würde. Es spricht nicht dagegen, daß in der Definition zu Beginn des 17. Kapitels *yāthā* mit einem Adjektiv versehen ist, das ein Synonym zu "singularis" bei ousia darstellt: *mqayyam byātheh lḥodaitā* (textus p. 159,16 f.), Vaschalde: "subsistit in esse suo unico" (versio p. 129,4 f.) (2); im Folgenden übersetzt Vaschalde das gleiche Adjektiv mit "individuus", das auch hier vorzuziehen ist. Das würde ergeben: "*subsistens in se individua*". "Subsistens in se" kann praktisch auch für "hypostasis" eintreten, so in einer anthropologischen Bestimmung, wo die menschliche Hypostase mit der eines Tieres und der eines Engels verglichen wird, um ihre Eigentümlichkeit gegenüber diesen beiden recht deutlich zu machen (textus p. 298,11-18; versio p. 240,33-241,3 (3)):

(1) PROCLUS, *Elementa Theologica*, prop. 102 (p. 92,10 DODDS). — Für eine mögliche andere Entsprechung siehe nächste Seite.

(2) Die Fortsetzung textus p. 159,17 f. hat Vaschalde (versio p. 129, 5 f.) so übersetzt: "et distincta est a multis non quia una facta est, sed quia interdum recipit apud ea, quae ...". Vaschalde hat ausgelassen "etiam" (textus p. 159,18) nach "sed"; dieses "etiam" berechtigt dazu, ein ergänzendes "solum" zwischen "non" und "quia" einzufügen. Das gibt: "et distincta est a multis *non* (*solum*) quia una facta est, *sed etiam* quia interdum recipit ...". Entsprechend ist Scipionis italienische Fassung der Stelle, o.c. p. 110, zu korrigieren und ebenso seine Erläuterung p. 111, Zeile 6 von unten. Babai ist so auch leichter zu verstehen.

(3) Aus *Vat. Trakt.* (I). Vaschaldes Übersetzung des Satzes ist irreführend. — Wegen des Gebrauchs von "unitive" ist diese Stelle schon am Ende von p. 305 n. 1 herangezogen worden.

(hypostasis humana) "non est tantum aer, aut ignis, aut aqua, aut terra, sive unitive sive mixte, sicut hypostasis alicuius animalis; neque (tantum) *anima subsistens in se* sine corpore, sicut angelus quidam qui simpliciter (*pšiṭāith*) ferit, et circuit, ...; sed (anima) cum corpore unita est naturaliter ...".

Die Grundbefindlichkeit einer geistigen Hypostase ist ἁπλότης (pšiṭuthā), deswegen kann eine solche "einfache hypostasis subsistens in se" nicht mit einer anderen zusammen eine neue Hypostase bilden (undenkbar daher eine hypostasis composita mit dem Gott Logos als Bestandteil). So heißt es im Hinblick auf die Christologie in c. 21 (textus p. 242,24-243,2; versio p. 197,10-18):

> "Nemo autem, sumens aliquid et praesertim aliquid non consubstantiale sibi, potest constituere cum illo unam naturam et unam hypostasim; nec potest aliquid aliud hypostasi eius adiici et ipsum esse eamdem hypostasim *in simplicitate* (*pšiṭuthā*) *sua prima*. Impossibile est enim assumptum esse cum assumente *unam hypostasim subsistentem*. Ecce assumens *praesubsistens* [1] est in *sua hypostaticitate* perfecta et infinita, sicut pater et sicut spiritus sanctus; et quomodo additio fieri posset naturae infinitae?".

Die Auseinandersetzung mit der Lehre von der einen zusammengesetzten Hypostase in Christus und die entgegengesetzte Lehre von den zwei christologischen Hypostasen, die nicht eine Hypostase bilden können, hat offensichtlich einen solchen Satz, wie man ihn bei Proklus finden kann, zur Voraussetzung: πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀμερές ἐστι καὶ ἁπλοῦν [2]. Die Folgerungen des Proklus aus der Zusammengesetztheit einer Hypostase [3], Auflösbarkeit und Verlust der Existenz, müssen natürlich unter Hinblick auf den Logos zur Ablehnung der christologischen zusammengesetzten Hypostase führen. Ist vielleicht *mqayyam byātheh* ("subsistens in se") ein (vermutlich älterer) Versuch einer möglichst genauen Übersetzung von αὐθυπόστατον? Das würde

(1) Die Seele einer menschlichen Hypostase dagegen ist nicht eine "hypostasis *prae*-subsistens *in se*"; nach Babais Anthropologie wird sie in jedem Menschen neu erschaffen (s. ABRAMOWSKI, *Christologie Babais*, p. 240); der Mensch ist auch nicht "anima subsistens in se", siehe das Zitat oben.

(2) So PROCLUS, *o.c.* prop. 47, p. 46,29 DODDS; fast wörtlich auch in der Begründung von prop. 86, p. 78,25 f.

(3) *O.c.*, p. 46,33 ff. und prop. 48.

der oben (p. 311) gegebenen Erklärung durch ὑπόστασις μόνιμος nicht widersprechen, denn nur das αὐθυπόστατον hat μονή, "Beharren". Freilich ist "subsistens in se" für Babai Bestandteil der Definition *jeder* Hypostase, nicht bloß der "einfachen", also geistigen, sondern auch der menschlichen, die ausdrücklich als zusammengesetzt bezeichnet wird. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes macht dem christlichen Theologen, anders als dem Neuplatoniker, das "Bleiben" der menschlichen Hypostase auch nach dem Tode aussagbar, obwohl sie sich als zusammengesetzte Hypostase definitionsgemäß im Tode zunächst auflöst (1).

Die "simplicitas" der letzten Babai-Zitate ist nicht dieselbe wie in versio p. 242 *Zeile 19* (o. p. 309) "*simplex* (*šḥimā*)", die andere syrische Vokabel macht das ja schon deutlich, Vaschalde schiebt zur Erklärung vorher "hypostasis" ein, ohne es, wie es nötig wäre, durch Klammern als Ergänzung zu kennzeichnen. Außerdem ist die Ergänzung nicht richtig, denn es ist natürlich von "*homo* simplex" die Rede, so daß Zeile 18 f. lauten muß: "etsi non est (homo) simplex, sed plena divinitate". Für das richtige Verständnis von Babais Christologie ist dies ein sehr wichtiger Satz: selbst bei schärfster denkbarer Analyse der Person Christi, einer Analyse, die nicht davor zurückschreckt, die menschliche Natur in ihr so konkret werden zu lassen wie die Gottheit — und nichts anderes ist mit dem Begriff Hypostase gemeint —, ist nicht von dem Fundament der Einheit der Person (2)

(1) Als eine Kurzform von *qnomā mqayyam byātheh* betrachte ich *qnom yātheh* in lib. VII (textus p. 254,15.17), Vaschalde übersetzt "hypostasis sua propria" (versio p. 206,21.23), die vollständige Form im Kontext textus p. 255,13 (versio p. 207,7). Gemeint ist in allen drei Fällen die "caro Christi", hier der durch die Polemik vorgegebene Ausdruck für die menschliche Natur. — Der "hypostasis subsistens" wird häufig die "dynamis" oder "energeia haud subsistens" entgegengesetzt, so in der Bestimmung des Logos als einer eigenen 'göttlichen Hypostase in c. 5 und c. 20; cf. "natura subsistens" oben p. 310 n. 3.

(2) Auf dem römischen "Symposium Syriacum" 1972 griff Pater Ortiz de Urbina das Problem der stoischen Ableitung von Babais (und Nestorius') prosopon-Begriff auf, wie sie Scipioni vorgenommen hat. Meine Antwort in der Diskussion, daß aus hermeneutischen Gründen auf diese Ableitung nicht verzichtet werden könne (nur so kann man überhaupt verstehen, wieso die Einheit der Einzelpersönlichkeit Christi im einen prosopon und nicht bereits in der einen Hypostase lokalisiert wird), blieb leider hinter dem zurück, was ich schon in meinem Nestorius-Buch referiert hatte. A. GRILLMEIER hatte ja bereits in seinem Nestorius-

abzusehen, die auch die Konkretion der menschlichen Natur in dieser Einheit, die menschliche Hypostase, bestimmt: sie ist voll von Gottheit. Dies wird im Folgenden technisch ausgedrückt: zur *Eigentümlichkeit* dieser menschlichen Hypostase gehört, daß sie zur Sohnschaft des Gott Logos gehört (*Zeile 20*), ja zur Ordnung der Gottheit durch die Einigung (*Zeile 25 f.*) (1).

Aufsatz von 1961 (*Scholastik* 36, p. 321-356) auf die Vermittlung dieses stoischen Gutes an die Antiochener durch die kappadokische Trinitätslehre hingewiesen. Für Basilius d. Gr. ist die Benutzung der stoischen Analyse des Allgemeinbegriffs (wo erst prosopon = Name aus dem Einzelexemplar = Hypostase der Gattung die Einzelpersönlichkeit macht, die unverwechselbar ist) nunmehr endgültig nachgewiesen durch die ausgezeichneten Darlegungen von R. HÜBNER, *Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep.* 38 *des Basilius*, in: *Epektasis. Mélanges Daniélou*, Paris 1972, p. 463-490, für unser Problem entscheidend p. 474-481 und 483. Unter Berücksichtigung dieser Modifikation hinsichtlich der Vermittlung der Begrifflichkeit *hat man Scipioni also recht zu* geben; es bleibt das hervorragende Verdienst seines Buches, den Schlüssel zu einem Problem gefunden zu haben, das bis dahin nur höchst unbefriedigende Lösungen gefunden hatte. Angesichts der Hübnerschen Ergebnisse sind auch die Einwände, die Canon Turner auf dem Internationalen Patristischen Kongreß in Oxford 1971 gegen Scipionis Berufung auf die Stoa vorbrachte, hinfällig. Die Theologen, die die Terminologie der kappadokischen Trinitätslehre auf die Christologie anwendeten, waren jedoch genausowenig reine Stoiker wie Basilius (cf. HÜBNER, p. 483: "Das alles zeigt einmal mehr, daß man aus Basilius keinen stoischen Metaphysiker machen darf und sich hüten muß, alles nach einem Schema zu erklären"); die neuplatonischen Anklänge, die sich zum Hypostasis-Begriff (s.o.) finden ließen, belegen den philosophischen Synkretismus des Zeitalters mit seinen Variationsmöglichkeiten. Doch ist dieser Synkretismus nichts wahllos, sondern die einzelnen Elemente, aus denen er sich zusammensetzt, sind im Allgemeinen theologischen Intentionen untergeordnet. Eine nur aristotelische oder nur neuplatonische oder nur stoische Ableitung wird der antiochenischen Theologie nicht gerecht (cf. HÜBNER, p. 482 über Basilius: "Die Verwendung stoischer Vorstellungen bei einem begrenzten Problem der Trinitätslehre hat ihn nicht daran gehindert, sich bei einem anderen aristotelischer Begriffsmittel oder plotinischer Spekulationen zu bedienen").

(1) Der Abschnitt, schwierig genug durch die gleichzeitige Verfolgung zweier Anliegen, enthält noch die zusätzliche Schwierigkeit des syntaktischen und gedanklichen Anschlusses des "sed"-Satzes in *Zeile 22*. Vaschalde hilft sich, indem er "sed" mit "quatenus" übersetzt, "per quam" (*Zeile 23*) wegläßt und "distinguitur" (Wiederholung von *Zeile 20*) mit "differt" übersetzt, dadurch erreicht er eine erträgliche Glättung. Aber bei genauerer Betrachtung ist der "sed"-Satz *Zeile 22 f.* eine Ver-

III. Christus und der hl. Geist

Kapitel 17 über den Austausch der prosopa ist in der uns heute vorliegenden Gliederung von "De unione" das letzte des IV. Buches, das mit c. 12 beginnt. Der systematische Zusammenhang der c. 12-17 ist folgender: der doppelte oder gar dreifache Bezug bestimmter Bezeichnungen der Person Christi ("Gesalbter", "Sohn", "Erstgeborener") auf diese eine Person und ihre Natur auf Grund des biblischen Befundes (c. 12-14), Darstellung desselben Problems in der technischen Sprache der Analyse des Allgemeinbegriffs (jedoch nur scheinbar des Allgemeinbegriffs schlechthin, in Wirklichkeit ganz unter dem Gesichtspunkt der besonderen christologischen Erfordernisse) — c. 17. Die Voraussetzung, die c. 17 als Kommentar zu c. 12-14 möglich macht und umgekehrt, ist die Gleichung Name = prosopon, prosopon = Name. c. 15 und 16 sind nicht zufällige Einschübe, sondern behandeln zwei Probleme, die sich aus dem Vorhergehenden ergeben: die Taufe Jesu (c. 15) als *zweite* Salbung mit dem heiligen Geist, und den Dauervorwurf der Zwei-Söhne-Lehre (c. 16), ein immer aktuelles Thema der antiochenischen und nestorianischen Apologetik.

Der für Babai jüngste Beitrag zur alten Diskussion über die christologische Bedeutung der biblischen Namen und Titel Jesu scheint der des Ḥenana zu sein (1), er wird am Ende des 12. Kapitels zitiert, leider nur in Stichworten. Ḥenana erklärte "primogenitus" und "unigenitus" der Wortbedeutung nach für identisch; dies ist der Anlaß für die Sichtung des biblischen Ma-

---

doppelung des "sed"-Satzes von *Zeile 21 f.*, nämlich eine Erläuterung desselben in mehr technischer Nomenklatur. Ich bin geneigt, in dieser Verdoppelung eine Glosse zu sehen. Ohne sie müßten *Z. 21-23* so gelesen werden: "(21) sed etiam per hoc quod non est Paulus nec Petrus secundum (22) hypostasim, (23) sive imagine sua, sive specie sua, sive forma (24) sua pulchra" etc. — Das Ausgeschiedene wäre die zweite Glosse auf einer Seite Text (für die andere siehe oben p. 308 n. 1); die äußerste inhaltliche Gedrängtheit von Babais Darstellung macht solche Zusätze begreiflich. Der Glossator zeigt sich gut trainiert in den nestorianischen oder Babais eigenen Definitionen, dementsprechend schulmeisterlich sind auch seine Glossen.

(1) Cf. Abramowski, *Christologie Babais*, p. 233 f.

terials zu "primogenitus" im sehr kurzen 14. Kap. Weiter zog Ḥenana für "Christus" die nur im Syrischen mögliche Erklärung "der dem Maß unterworfene" heran, um unter der Voraussetzung "Christus" = "Gott" im Christusnamen den menschgewordenen Gott zu finden. Babai stellt Ḥenana darin neben Kyrill (versio p. 111,4 f.: "Cyrillus enim et Ḥenana maledictus, sentina omnium haereseon, sic impie dixerunt"), aber Kyrill konnte ja nicht gut mit den beiden *syrischen* Wurzeln *mšḥ* argumentiert haben (1). Doch stieß ich bei einer Durchsicht der syrischen Übersetzung der Apologien Kyrills für seine Anathematismen in Brit. Mus. add. 12.156 mehrere Mal auf *mšuḥtha* = "Maß". Tatsächlich spricht Kyrill in den beiden Apologien gerne von dem menschlichen Aspekt Christi in der Weise, daß der Logos sich dem "menschlichen Maß" unterworfen habe (μέτρον τῆς ἀνθρωπότητος, μέτρον τῆς κενώσεως u.ä.), andererseits verhält der Logos sich nach seiner göttlichen Natur zum Vater ἰσομέτρως (2). Ḥenana hat also einen kyrillischen Gedanken unter Ausnutzung der sprachlichen Möglichkeiten des Syrischen weitergesponnen und polemisch gegen die Christologie seiner Kollegen gewendet. Wir erfahren damit eine weitere wünschenswerte Einzelheit über seine Lehre, denn vermutlich hat er sich ja selber auf Kyrill berufen. Ferner zeigt sich an diesem Beispiel aufs Neue, daß die Polemik Babais in "De unione" erstaunlich konkret und korrekt in Einzelheiten ist. Falls Ḥenana die Quelle seines Gedankens nicht angegeben haben sollte, wäre das Ganze ein Beleg für Babais eigene Kyrill-Kenntnis; das Vorhandensein einer alten syrischen Übersetzung der Apologien ist durch add. 12.156 belegt.

Wahrscheinlich glaubte Ḥenana durch seine Deutung von "Christus" endgültig die Gefahr gebannt, aus der Wortbedeutung "Gesalbter" notwendigerweise auf die Taufe als Zeitpunkt der Salbung und damit der Einsetzung zum Christus (und zum Sohn) gewiesen zu werden, mit anderen Worten: so zu lehren, wie es dem Paul von Samosata zugeschrieben wurde. Mit dem Vor-

(1) Ich hielt die Kombination der beiden Namen in dieser Sache zunächst für eine polemische Unterstellung Babais, deswegen ist Kyrill bei der ersten Besprechung dieser Stelle (ABRAMOWSKI, *Christologie Babais*, p. 233) nicht erwähnt.

(2) CYRILLUS, *Adv. Orient.*, *ACO* I 1,7 p. 45,5 f.; 47,7 f.; 47,14 f.; 47,22-24; 56,9; 56,28 f.; 58,30 f.; *Adv. Theodoret.*, *ACO* I 1,6 p. 119,5 f.; 123,12 f.; 124,3; 124,21; 129,10 f.; 129,14 f.; 138,22; 139,4; 139,6.

wurf, nichts anderes zu lehren als der Samosataner, sahen sich Antiochener und Nestorianer ja immer konfrontiert, auch Babai weist ihn zurück (Beginn von c. 10 [1]). Die Lehre von der doppelten Salbung Christi, wie Babai sie in c. 12 vorträgt, hat den Zweck, den Namen "Christus" in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten und *diese* aufs engste mit der Einheit der Person zu verbinden, ohne doch von der Tatsache der Geistmitteilung und Sohneseinsetzung bei der Taufe abzusehen, da die Evangelien sie nun einmal berichten. Daß auch diese Lösung die Schwierigkeiten nicht beseitigt, macht die bloße Existenz von Kap. 15 deutlich. Der antiochenische Biblizismus hat immer das Problem der Konkurrenz von Logos und Geist in der Christologie zutagetreten lassen [2], in dem sich ja nur die verschiedenen christologischen Konzeptionen des NT widerspiegeln; Kyrills 9. Anathematismus leitete daraus den unberechtigten Vorwurf ab, die Antiochener faßten Jesus als einen bloßen geistbegabten Menschen auf. Eine andere Christologie als die Logoschristologie ist zwar für die Antiochener ebenso undenkbar wie für ihre Zeitgenossen aus anderen theologischen Schulen, aber theologische Grundprobleme pflegen auf verschiedenen Ebenen der Debatte immer aufs neue aufzutauchen.

Für Babai ist "Christus" der Eigenname der menschlichen Natur in Christus und zugleich praktisch Bezeichnung für das Zustandekommen der Einheit der Naturen, wegen der Beteiligung des heiligen Geistes an der Empfängnis (Mt. 1,20; Lc. 1,35), die ihrerseits der Zeitpunkt der Vereinigung der beiden Naturen ist. Die Beteiligung des heiligen Geistes wird als Salbung verstanden [3],

[1] Cf. ABRAMOWSKI, *Christologie Babais*, p. 231 f.

[2] Für Theodor von Mopsuestia cf. L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 72 (1961), p. 287 ff.

[3] Das ist natürlich keine Erfindung Babais, sondern traditionell, cf. den Nestorianer in der von GUILLAUMONT herausgegebenen Disputation (*Dumbarton Oaks Papers* 23/24, 1969/70) p. 65: "... *unité de la personne* de deux natures et deux hypostases, qui se sont jointes dans la sein de la vierge dès le commencement de la formation du corps, *par le moyen de l'onction de saint esprit* et par sa puissance, sans séparation, continuellement et à jamais". Schon THEODOR VON MOPSUESTIA in einem Zitat aus *De incarn.* XIV in den Akten des Konzils von 553 (*ACO* IV 1, p. 52,1-3 = SWETE II, p. 309, 24-26): "et *spiritus* autem non abest, utpote etiam in *loco unctionis factus ei*, et cum eo est semper qui adsumptus est".

obwohl an den beiden Bibelstellen die Vokabel nicht gebraucht wird; sie war aber aus Lc. 2,11 (der heute geborene Heiland ist "*christos* kyrios") leicht einzutragen; wahrscheinlicher ist aber, daß Acta 10,38 ("Jesus von Nazareth, wie ihn Gott gesalbt hat mit dem heiligen Geist und mit Kraft") mit Mt. 1,20 kombiniert worden ist. Für Babai sind Ps. 45,8; Acta 2,36; 10,38 (1) Belege für die erste Salbung Christi (d.h. diese Stellen werden mit Hilfe der Aussagen der synoptischen Engelsverkündigung auf den Zeitpunkt der Vereinigung der beiden Naturen in Christus fixiert). Von der unctio ab utero spricht Babai häufig; eine charakteristische Passage, wo sie auf die Menschheit bezogen wird, steht in c. 8 (textus p. 68,1-4; versio p. 55,5-17):

> "Et quemadmodum nomen proprium filii ad divinitatem Christi pertinet, sic et nomen proprium Christi ad humanitatem filii. Haec enim a spiritu sancto uncta est ab utero, initio formationis suae, ut esset cum deo verbo unus filius (2) in una adhaesione, in una virtute et potestate et adoratione et in aeternum ... Itaque ab unione et deinceps, Christus est filius, et filius est Christus, in una persona; et hoc modo in una persona agnoscuntur duae naturae et duae hypostases in proprietatibus suis. Ab unione et deinceps, deus verbum non est filius absque humanitate sua, neque homo eius, Iesus a Nazareth, est Christus absque divinitate sua".

Die Salbung ist nicht etwas, was unmittelbar vom Gott Logos ausgesagt werden kann, so im gleichen Kapitel etwas vorher, als Erläuterung von Acta 2,36 (versio p. 54, 11-14): "Non enim

(1) Acta 10,38 erscheint auch unter den biblischen Belegen für die zweite Salbung Christi! (versio p. 109,16 f.). — Auslegung von Ps. 45 (44),8 unter Heranziehung von Acta 10,38 im Psalmenkommentar Theodors (ed. DEVREESSE, *Studi e testi* 93); Vers 8 b ("Gott dein Gott hat dich gesalbt"): dies kann nicht von Gott Vater gesagt sein, muß also Christus meinen, die Aussage unterscheidet die Einheit der Naturen, zeigt Einheit des prosopon (DEVREESSE p. 289); Vers 8 c ("Freudenöl"): die im Gesetz Gesalbten wurden mit Öl gesalbt, aber *hier* ist ein auszeichnendes Moment angegeben ("vor deinen Genossen"): dieser wird mit dem heiligen Geist gesalbt (Acta 10,38 von Devreese p. 290 dazu angemerkt). — Zwei weitere antiarianische Auslegungen des Psalmverses, von denen die des Athanasius unter "Salbung" ganz selbstverständlich den heiligen Geist versteht, s. nächste Seite n. 1.

(2) Dieselbe Begründung für "Christus" als nomen proprium der Menschheit versio p. 56,20-22.

deus verbum factus est dominus, neque ipse unctus est [1] ut esset Christus in dignitate filiationis cum filio, sed humanitas eius uncta est ut esset filius cum eo in una persona". An anderer Stelle kann es aber einfach heißen (c. 11, versio p. 102,5): "nomen Christi, quod unionem denotat", eine halbe Seite weiter (textus p. 127,8 f.; versio p. 102,19 f.): "Christus, *cuius unctio est unio eius*, quemadmodum nos saepe diximus".

Das Insistieren auf der *Salbung* im Zusammenhang mit der Einheit der Naturen geht innerhalb der nestorianischen Tradition, soweit ich das beurteilen kann, nicht auf Nestorius selber zurück. Auch für Nestorius ist streng genommen "Christus" ein Name

[1] Das ganze Zitat gibt die Explikation zu Theodors Kürzel in der Auslegung von Ps. 45(44),8b (Unterscheidung der Naturen, Einheit des prosopon, o. p. 318 n. 1). — Zu "deus verbum ... neque unctus est" vergleiche man AMBROSIUS, *De fide* I 3,24 (*CSEL* 78, p. 12,27-13,35 FALLER): "Denique habes in psalmo quadragesimo quarto, quod et deum patrem dixit propheta nec deum filium denegavit dicens: 'Sedis tua, deus, in saeculum saeculi' et infra: 'Unxit te deus, deus tuus oleum iustitiae prae consortibus tuis'. Deus est, qui unguit, et deus, qui 'secundum carnem' unguitur 'dei filius'. Denique quos habet unctionis suae nisi in carne consortes? Vides igitur quia deus a deo unctus. *Sed in adsumptione naturae unctus humanae* dei filius designatur, nec legis forma violatur". Fallers umfangreicher Apparat verweist auf ATHANASIUS, *Contra Arianos* I 46 (*PG* 26, 105 B ff.) als Quelle. Col. 107 AB: Der Logos wird gesalbt, nicht damit er Gott werde, — das war er schon vorher; nicht damit er König werde, — er regierte ja schon ewig. *Unseretwegen* ist die Salbung geschehen. Bei den Israeliten wurde man durch die Salbung zum König. Vom Logos, der immer mit dem Vater regierte, der den heiligen Geist darreicht, wird hier wiederum das Gesalbtwerden ausgesagt, ὡς ἄνθρωπος λεγόμενος τῷ πνεύματι χρίεσθαι damit er *uns* bereite. — Jedoch col. 109 C: Der Logos wird *nicht* vom Geist gesalbt (cf. Theodor), den er doch selber gibt, sondern das von ihm angenommene Fleisch.

Athanasius, Ambrosius, Theodor bieten drei Varianten des Versuchs, mit Hilfe der Zwei-Naturen-Christologie den Arianern Ps. 45 (44) und die entsprechenden Passagen des Hebräerbriefes als wirksame biblische Fundierung der Subordination des Logos zu entwinden. Die Differenz zwischen den Varianten ist sehr gering; einzig die (gut johanneische) Bindung (oder gar Unterordnung) des Geistes an (oder unter) den Logos bei Athanasius ist ein deutlich anderer Akzent gegenüber der synoptisch-lukanischen Geistauffassung der Antiochener. Aber die soteriologische Erklärung von christologisch schwer unterzubringenden Aussagen finden wir auch bei Babai. Und der letzte Satz des Ambrosius-Zitats setzt assumptio der menschlichen Natur und unctio gleich.

der menschlichen Natur, wie "Sohn" Name der göttlichen Natur ist, so in Sermo X (1):

> "Deswegen wird der Gott Logos auch 'Christus' genannt, weil er die ununterbrochene synapheia mit Christus hat. Und es kommt nicht vor, daß der Gott Logos irgendetwas ohne die Menschheit tut; was aufs genaueste vollendet wird, ist die höchste synapheia, nicht die apotheosis (2), wie die neueren Schulweisen meinen".

Aber viel häufiger sagt Nestorius, daß "Christus" und "Herr" und "Sohn" Namen sind, die *beide* Naturen bezeichnen; manchmal offenbart einer dieser Namen die Gottheit, manchmal die Menschheit, manchmal beides, so heißt es in Sermo X gleich zweimal (3). D.h. Nestorius argumentiert mit dem biblischen Befund und nicht mit der etymologischen Bedeutung. Loofs' Register zeigt, daß "Christus als Bezeichnung für beide Naturen" geradezu ein Standardterminus in den Nestoriana ist (4). Es ist nicht uninteressant, daß in diesem (allerdings nicht erschöpfenden) Register "salben" nur einmal, als Stichwort "chrisma", auftaucht, mit nur einem Beleg; und das ist ein von Marius Mercator formulierter Text (5), dem Nestorius in den Mund gelegt, der so beginnt: "Ego unum Christum definio, qui a chrismate unctus sit dicendus...".

Das Verständnis der Beteiligung des heiligen Geistes bei der Empfängnis Christi als Salbung, gewonnen aus der Kombination verschiedener biblischer Aussagen, die ihrerseits von theologischer Intention bestimmt ist, ist längst vor Babai zustandegekommen. Aber hat jemand vor ihm schon die systematisierende oder auch schematisierende Konsequenz daraus gezogen, nunmehr von der *doppelten* Anwendung des Begriffs "Salbung" auf Christus zu sprechen (Überschrift des 12. Kapitels)? Für Babai bezeugt die Schrift selbst die zweifache Anwendung. Eine Salbung geschieht zu Beginn seiner "Bildung": der Geist salbt und der Logos nimmt die menschliche Natur als sein prosopon an; das kann in eine

(1) Loofs, *Nestoriana*, Halle 1905, p. 275,9-14.

(2) Was Nestorius meint, ist dies: das Problem ist nicht, wie man die menschliche Natur vergottet, sondern wie man göttliche und menschliche Natur begrifflich überhaupt zusammenbringt.

(3) Loofs p. 269 und 273.

(4) Loofs p. 397 a.

(5) Loofs p. 359.

Beziehung der Folge gebracht werden (versio p. 107,17 [1]), so daß die Salbung als Voraussetzung der Annahme erscheint — es kann aber beides als mit der "Bildung" einfach gleichzeitig dargestellt werden, wobei assumptio noch vor der unctio steht (ibid. l. 19 f.). Conceptio, Salbung und Annahme durch den Logos sind ein einziger Akt (s.o.: "unctio est unio"), und Christus war "der Gesalbte" "unitive ab utero matris" (ibid. l. 21). Lc. 2,11 gibt den Beleg dafür ab, daß der eben Geborene bereits Christus ist. Er ist es durch "unctio sublimis" (l. 29). Die "Heiligkeit" von Lc. 1,35 ist die "spezielle und erhabene Salbung", wo der heilige Geist die Stelle des Öls einnimmt (l. 32 f.). "Salbung" wird definiert als eine Handlung, die dem Gesalbten eine Ehre verleiht, die viel höher ist als seine Natur, daher Ps. 45,8 ("vor deinen Genossen") als Prophezeiung auf Christus. Bei den Alten sonderte die heiligende Salbung zum Priester-, Königs-, Prophetenamt aus; "der Mensch unseres Herrn" wird zur Einheit mit dem Gott Logos gesalbt mit dem Geist. Versio p. 108,9 f.: "et unctio fecit eum filium et dominum" wird aus Acta 2,36 plus Acta 10,38 gefolgert (das "fecit" stammt aus der ersten Stelle). Die Anbetung der Magier erhielt das Kind als König und Herr, und das war es durch die Einigung. Die Gaben der Magier deutet Babai teils christologisch, teils soteriologisch; die Magier wollten damit bezeichnen, wen sie da anbeteten: mit dem Gold den König, mit der Myrrhe Leiden und Tod, die Teufel, Sünde und Tod besiegen sollten, der Weihrauch gibt eindeutigen Hinweis auf den verehrungswürdigen Tempel, in dem Gott "unitive" wohnt in einer synapheia "et in aeternum" (versio p. 108,19-27).

Die zweite Salbung, die in der Taufe (versio p. 108,28 ff.), hat soteriologische und ekklesiologische Funktion und ist die Begründung für unseren Christennamen. Die Sohneseinsetzung, die in der Taufe vorgenommen wird, ist jene die an uns weitergegeben werden kann. Dafür wird er Erstgeborener vieler Brüder und empfängt als erster das Unterpfand der Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit, (cf. Theodor von Mopsuestia), er empfängt sie, damit wir sie auf dieselbe Weise empfangen können, nach ihm, und so zu seinen Brüdern und zu Gliedern an seinem Leibe werden. Die beiden Salbungen sind verschieden und nicht identisch; ebenso sind wir nicht auf die gleiche Weise Söhne Gottes

(1) Cf. versio p. 107,33 f.; 108,8 f.

wie Christus Sohn Gottes ist, denn seine Sohnschaft besteht in der unio mit dem Logos, in der assumptio zum prosopon des Logos, und nicht diese vermittelt uns die heiligende Taufsalbung. Zwar wendet Babai einmal den terminus synapheia auf unsere Einheit mit Christus an (¹), wie die Taufe sie schafft, aber er qualifiziert ihn durch das Adjektiv "geistlich" (textus p. 137,8; versio p. 110,19 f.), wogegen die christologische synapheia, wie er sofort hinzusetzt, durch das Adverb "unitive" bestimmt wird. Durch die erste Salbung ist Christus "für uns Herr in ordine divinitatis" (textus p. 137,12 f.; versio p. 110,24 f.). Nachdem Babai noch die Häretiker abgewehrt hat, unter ihnen Ḥenana, faßt er zusammen: "Veritas autem in ecclesia sancta servatur: nomen Christi denotat personam unionis" (textus p. 138,8 f.; versio p. 111,14 f.) — hier trifft er sich wieder mit Nestorius.

C. 15 von "De unione" handelt nicht bloß von der Taufe, wie man nach der Überschrift ("De baptismo; et quonam baptismo baptizatus est dominus noster") meinen könnte; der Schlußsatz des Kapitels läßt besser erkennen, worum es geht (versio p. 123, 14-17):

> "Haec omnia vero diximus propter Theopaschitas qui negant assumptionem capitis generis nostri et delent proprietates naturae eius, et (dicunt) eum non implevisse oboedientiam nec iustificatum esse in spiritu ut scriptum est".

Es geht um die Widerfahrnisse des irdischen Jesus, speziell um die Einwirkungen des heiligen Geistes auf ihn. Alle biblischen Aussagen darüber sind festzuhalten, eben *weil* es biblische Aussagen sind. Was die Schrift sagt, ist wahr und nicht gelogen; die Schrift der Lüge zeihen, ist Frevel (versio p. 118,13 ff.). Aber alle diese schwierigen Stellen sind unter der Voraussetzung zu erklären, daß Christus den Geist seit seiner ersten Salbung, also seit seiner Vereinigung mit dem Logos, schon besitzt, ihn immer und ununterbrochen hat; "'descendit spiritus', dum in eo erat" (versio p. 118,34). Um jedes Mißverständnis auszuschließen, wird

(¹) Wozu 1. Kor. 6,17 (ܡܬܢܩܦ; Peš. ܢܩܦ) den Anlaß bietet. — Kyrill pflegt mit dieser Stelle (das griechische Wort ist κολλώμενος) gegen die christologische Verwendung von συνάφεια überhaupt zu Felde zu ziehen, da sie den Unterschied von Christus und Christ verwische. — "Adhaesio spiritualis" noch c. 21 zur gleichen Bibelstelle (versio p. 186, 23), siehe u. p. 330.

ausdrücklich abgelehnt, daß Christus in der Taufe die Erstlinge der Unsterblichkeit "von außen" erhalten habe, genausowenig wie bei der Auferstehung "von außen" eine Kraft in ihn einging; in beiden Fällen ist es die Gottheit, die in ihm ist, die ihn auferweckt bzw. die Erstlinge des Zukünftigen gibt (deren Bestätigung und Vollendung die Auferstehung ist) (versio p. 120,9 ff.). Wenn es aber so ist, daß Christus den Geist schon immer hat, dann stellt sich unvermeidlich die Frage, warum es dann in der Schrift heißt, der Geist sei in der Taufe auf ihn herabgestiegen oder daß der Geist ihn leitete oder daß er Wunder durch die Kraft des Geistes tat. Babai gibt folgende Erklärung: So wie es zur Realität der menschlichen Natur Christi gehört, daß das Kind Jesus zum Mann heranwächst, gehört es zur Realität seiner menschlichen Natur und ihrer dauernden Vereinigung mit dem Logos, daß diese Natur auch nach der Vereinigung von der Gottheit in ihr Dinge empfängt, die sie vorher nicht hatte, so Fortschritt in Weisheit und Gnade, so die Taufe als Angeld der Unsterblichkeit. Sonst hätte die göttliche Natur ja nicht die sterbliche und wandelbare Natur Adams angenommen, sondern eine andere (textus p. 144,11-20; versio p. 116,28-117,1). Jesu Todesangst, seine Trostbedürftigkeit, sein Sterben haben belehrende (hinsichtlich der Realität der erlösungsbedürftigen menschlichen Natur, die die seine ist) und vergewissernde Funktion (hinsichtlich der Verheißungen, die auf diese Natur bezogen sind):

> "ut scriptura nobis ostenderet naturam adameam et debilem, quam deus verbum sumpsit, e natura sua debilem fuisse, et ordinem suum servasse, et relictam esse in naturalibus suis, ut (deus verbum) agnosceretur vere sumpsisse hominem passibilem et mortalem, qui est ex semine domus Abraham et David, et promissiones non esse falsas, et hunc (hominem) per oboedientiam suam iustificatum esse (1), et implevisse omnem iustitiam (2),

(1) Dies ist ein Satz der sog. "Bewährungslehre", nur daß diese Bewährung nicht die christologische Einheit zur Folge hat, sondern auf ihrer Basis ausgesprochen wird. "Per oboedientiam suam iustificatum esse" kombiniert 1. Tim. 3,16 ("gerechtfertigt") mit dem "Gehorsam" von sowohl Hebr. 5,8 f. wie Phil. 2 (die beiden letzteren Stellen kombiniert versio p. 49,24 f.), dies alles vermutlich nicht ohne Einfluß von Rm. 5,18 f., wo Gehorsam, Gerechtigkeit und Gerechtmachen nebeneinander stehen — Christi Gehorsam und unsere Gerechtigkeit. Christi "Gerechtigkeit" (der Gesetzeserfüllung) konnte wieder aus Mt. 3,15 in die Rm.-Stelle eingetragen werden, cf. die nächste Anmerkung.

(2) Cf. Mt. 3,15.

et passionibus perfectum esse [1], ut esset immortalis et immutabilis et primogenitus ex mortuis" (textus p. 145,14-23; versio p. 117,26-34).

Jesus macht Erfahrungen, die für alle gelten sollen, wie es im 8. Kap. ausdrücklich, Hebr. 5,8 erläuternd, heißt; der entsprechende Satz beginnt (wie Vers 8: καίπερ ὢν υἱός) mit dem Hinweis auf die Sohnschaft der menschlichen Natur und die Vereinigung "unitive et in aeternum", um dann fortzufahren: "'ex timore et passionibus quas tulit didicit oboedientiam', *et quam proficua sit iis qui eam adimplent*" (textus p. 61,14; versio p. 49, 23 f.). Die Auslegung von Hebr. 5,8 f. in c. 15 lautet (textus p. 145,25-146,10; versio p. 118,1-15 [2]):

"(1) Etsi enim erat filius ab utero per unionem suam ad (2) deum verbum in una filiatione, tamen, propter passiones, quas (3) tulit, didicit oboedientiam et ita perfectus est, id est, didicit id (4) in quo erat propter oboedientiam suam. Non enim cognovit im-(5)-mortalitatem et immutabilitatem quales essent donec illas in (6) hypostasi sua humana reapse accepit, quemadmodum passi-(7)-bilia [3] non cognovit donec in eis tentatus est, quia ea non habuit (8) naturaliter et stabiliter, sed per experientiam in hypostasi sua [4] (humana) accepit: (9) 'Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitati (10) nostrae, tentatum autem per omnia sicut nos, absque peccato' (Hebr. 4,15). (11) Ergo [5] sine experientia, nec cognitiones quas expertus est di-(12)-dicit et cognovit; nec falsum est illud: 'Proficiebat statura sua (13) et sapientia sua et gratia' (Lc. 2,40). Vera enim sunt omnia quae (14) scriptura dicit ipsum in hypostasi sua humana pertulisse, non (15) falsa; absit!"

Das Subjekt des Abschnittes ist Christus, das eine prosopon aus zwei Naturen (konkret: aus zwei Hypostasen). In Zeile 3 ist das den Hebräertext im Sinne einer Folgerung verstärkende "ita" zu notieren; noch interessanter ist in Zeile 3/4 die Interpretation ("id est") von ἔμαθεν durch Erweiterung des Gegenstandes und Inhalts des "Lernens": er erfuhr, was es war, worin er sich wegen

(1) Cf. Hebr. 2,10.

(2) Ich füge Vaschaldes Zeilenzählung in den Text ein.

(3) Das Syrische meint wörtlich: "das, was Leiden verursacht".

(4) Vaschalde übersetzt *baqnomeh* als Reflexivpronomen: "in seipso".

(5) "Tentatus" aus Hebr. 4,15 und "experientia" Zeile 11 und 8 haben im Syrischen die gleiche Wurzel.

seines Gehorsams befand. Dieses "was" ist im unmittelbaren Kontext nicht etwa das irdische Jammertal mit seinen Leiden, sondern sind Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit, — sonst würde Babai nicht eine Aussage gerade darüber sogleich im nächsten Satz folgen lassen (Zeile 4-6). Mit anderen Worten: Babai macht die "perfectio" zum Inhalt von "Lernen", und er identifiziert die "Vollendung" von Hebr. 5,9 mit dem (endgültigen) Empfang von Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit; von der soteriologischen Notwendigkeit dieses Empfanges durch die menschliche Natur Christi haben wir oben schon gesprochen, sie ist in Babais Satz mitzudenken und für ihn nichts anderes als eine Übersetzung von "Verursacher des ewigen Heils" in Hebr. 5,9. Der Begründungszusammenhang zwischen Gehorsam und Vollendung, der in Hebr. 5,8 f. ja nicht wörtlich gegeben ist, von Babai aber hergestellt wird, ist wahrscheinlich aus Phil. 2,8 f. gewonnen (Vers 8 "gehorsam", Vers 9 διό).

Der Satz "Non enim cognovit..." (Zeile 4-6) klingt sehr anstößig, wenn man bedenkt, daß das Subjekt auch hier der ganze Christus ist. Da aber Antiochener und Nestorianer von der Gottheit Gottes und also auch des Gott Logos die allerstrengste Auffassung hatten, darf man Babai hier nicht so verstehen, als ob Christus nach seiner göttlichen Natur Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit habe kennenlernen müssen, sondern es ist seine menschliche Natur, d.h. seine menschliche Hypostase, der sie erst widerfahren müssen, und von ihr heißt es ja auch, daß sie beides empfängt. Der Vergleichssatz "quemadmodum passibilia ..." (Zeile 6-8) zeigt, daß die menschliche Hypostase Christi, die einerseits wegen der Realität ihrer menschlichen Natur Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit erst kennen lernen mußte, andererseits wegen der Realität ihrer immer bestehenden Vereinigung mit dem Logos nicht "von Natur aus", nicht "fest" (1) "Leidenschaffendes" (2) besitzt, sondern es erst erfahren muß. Und da das Kennenlernen solche Erfahrungen voraussetzt, ist die Aussage über den Fortschritt Jesu in Weisheit durchaus sachgemäß (Zeile 11-12).

Der pädagogische und vergewissernde Sinn der Herabkunft

(1) Über die "feste" Relation der Eigentümlichkeit zur Hypostase s. oben p. 308 ff.

(2) S. oben p. 324 n. 3.

des Geistes in der Taufe, obwohl Christus den Geist doch schon immer hatte, hat noch andere Aspekte; auch fügt sich die Tauferzählung, die am Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu steht, dadurch in die pädagogischen Rücksichten auf das Anfangsstadium der Hörer und Leser der evangelischen Eingangskapitel ein:

> "Et quia omnia priora in principio evangelii huius vivificantis sensibiliter facta sunt propter puerilem scientiam, quo magis firmarentur homines de iis *quae ad divinitatem spectant*, et crederent etiam *futuris quorum mysteria iam accepimus*, hac de causa spiritus sanctus visus est in forma columbae descendens et manens super illum qui spiritu sancto non erat privatus" (textus p. 149,9-15; versio p. 119,26-32).

Bei "divinitas" könnte man speziell an die göttliche Natur Christi denken, so daß man aus der Zusammenstellung von Babais Aussagen über den Sinn der Herabkunft des Geistes in der Taufe als Summe gewinnen könnte, wir würden darin über beide Naturen Christi belehrt. Aber aus der Fortsetzung des eben Zitierten muß man entnehmen, daß es sich um die göttliche Natur überhaupt, also auch die von Vater und Geist handelt. Der Geist und die Stimme des Vaters kommen "von oben"; das darf man nicht lokal mißverstehen, vielmehr ist die "sublimitas der göttlichen Natur" darin zu finden. "Erhaben" (oder darf man übersetzen "transzendent"?) ist aber nicht nur die göttliche Natur, sondern auch ihre Vereinigung mit der Menschheit. Das soll man aus der Gestalt des "vollkommenen" Vogels, der Taube, lernen. Zugleich bietet sich Babai aus dem Vergleich zwischen der vollständigen Vogelgestalt und der einzelnen pfingstlichen Feuerflamme über dem einzelnen Apostelhaupt die Gelegenheit, den Unterschied im Geistbesitz zwischen Jesus und den Aposteln klar zu machen: Christus hat den Geist ganz (d.h. Jesus ist eben nicht bloß irgendein geistbegabter Mensch wie ein Prophet oder ein Apostel). Die ganze Passage lautet (textus p. 149,30-150,13; versio p. 121,14-27):

> "(spiritus) per visionem tamen corporeitatis volatilis perfecti, in forma columbae, descendit et mansit super illum, *ut omnes discerent* totam sublimitatem huius oeconomiae adorandae in eo perfectae [1]: 'In eo habitat omnis plenitudo divinitatis cor-

[1] Vaschalde überetzt das Partizip gerundivisch und zieht es zu "sublimitatem". Aber "oeconomia" ist hier wie an vielen anderen Stellen synonym mit "unio" der beiden Naturen (man vergleiche zum Beispiel

poraliter' et: 'Ex plenitudine eius omnes accepimus'. Quapropter spiritus in apostolos ex parte descendit per visionem linguarum et divisus est super unumquemque eorum, sed super eum fuit tota perfectio volatilis in forma columbae. Et hoc nonobstante quod erat templum divinitatis ab utero, et unctus fuerat in initio formationis suae ut esset filius per unionem cum filio aeterno, tamen, donec in baptismo accepit mysterium immortalitatis, nullam virtutem nullumque signum fecit, *ut disceremus* nos cum baptismo arrham vitae immortalis et incorruptibilis recipere".

Nach der Taufe beginnt die "nova conversatio" Jesu (versio p. 121,33), sie wird mit den üblichen Stichworten (Heilungen, eschatologische Predigt) beschrieben, Babai setzt hinzu: "et *erudiebat* eos *scientiam perfectam divinitatis*" (versio p. 122,2 f. (¹)). Übrigens hätte Christus selbstverständlich schon vor seiner Taufe Wunderheilungen vollbringen können, auf Grund seiner Vereinigung mit dem Gott Logos, aber es war eben noch nicht der richtige Zeitpunkt (versio p. 122,3-6). Genauso könnte Christus jetzt schon (in unserer Gegenwart) auf Grund seiner Einheit mit dem Gott Logos die allgemeine Totenauferstehung und die Unterwerfung aller Dinge unter seine Herrschaft herbeiführen, aber er wird es erst tun, wenn es vom Himmel her offenbart werden wird (versio p. 122,6-10). Wie Christus der Herr aller ist, ihm aber doch noch nicht alles unterworfen ist, so besaß er vor der Taufe zwar die Wunderkraft, tat aber noch keine Wunder (versio p. 122, 14-16).

Babai ist also in der Lage, einen Sinn darin zu finden, daß der Geist, den Christus doch hat, auf ihn bei der Taufe herniedersteigt; und dieser Sinn hat sogar mehrere direkt oder indirekt soteriologische Aspekte. Aber wie soll man sich die Kombination von vorhandenem Geist und zusätzlich einwirkendem Geist vorstellen? Anläßlich von Lc. 4,1 zeigt sich, daß Babai an eine spezielle Aktivität oder Aktivierung des Geistes denkt, den Jesus schon immer hat (versio p. 122, 10-14), eine Aktivierung *in* (²)

---

den Titel und den Eingang des 6. Kapitels, oder versio p. 185,1 und 3; daher auch "prosopon oeconomiae", was soviel ist wie "prosopon unionis"), und die *ist* bereits vollständig.

(¹) Cf. p. 123,9 f.

(²) Cf. oben p. 310: das Angeld der Unsterblichkeit kommt nicht "von außen" zu Jesus.

Jesus [1]. Für die Taufsalbung gilt das parallel: der Geist, der *in* ihm war, gab ihm diese (zweite) Salbung durch die Taufe (versio p. 123,6-8).

IV. Diskussion antiochenischer Grundbegriffe

Das ursprüngliche Schlußkapitel von "De unione", c. 21, analysiert die traditionellen antiochenischen Bezeichnungen für die christologische Union (assumptio, habitatio, templum, vestimentum, adhaesio). Dieses Kapitel zeigt die Sorgfalt des Verfassers im Aufbau von "De unione", denn es korrespondiert c. 2 (c. 1 hat reine Einleitungsfunktion), wo unter der Überschrift "De essentia aeterna naturae divinae" umfangreiche Erwägungen über die vor allem biblischen Gottesnamen angestellt werden, immer unter dem Gesichtspunkt, wie sich Wesen und Bezeichnung zueinander verhalten.

In ihrer christologischen Verwendung haben die fünf termini assumptio usw. *eine gemeinsame Funktion*, diese Funktion ergibt die Eigentümlichkeit gegenüber dem profanen Gebrauch; "quae ipsius propriae sunt" (Vaschaldes Übersetzung des doppelten *dilāh* von textus p. 227,24) im folgenden Zitat ist der Ausdruck dafür (versio p. 185,3-6): "Hae quidem appellationes unionis illius adorandae, quae ipsius propriae sunt, *ad indicationem claram et inconfusam et unitam duarum naturarum et duarum hypostaseon in unam personam dicuntur*". Vom Bedeutungs*gehalt* her sind die termini freilich nicht deckungsgleich, es muß ja auch einen Grund haben, warum sie alle gebraucht werden. Der Rückgang auf den gewöhnlichen, profanen Gebrauch der fünf termini erweist ihre Differenzen untereinander. Das wird rasch (versio p. 185,9-26) an den folgenden Paaren durchgeführt: assumptio und habitatio, habitatio und vestimentum, habitatio und templum. Auch ist

(1) Stellen der Apostelgeschichte, die vom (erneuten) Erfülltwerden der Apostel durch den Geist (für eine bestimmte Handlung) reden, wie Acta 4,8; 13,9, werden auf die gleiche Weise erklärt. Für Petrus wird vorausgesetzt, daß er den Geist seit Pfingsten hat, Paulus hat ihn seit seiner Bekehrung. — Auch der antiochenische Biblizismus (cf. oben das Ende von p. 319 n. 1) kann nicht ohne die Korrektur von Archaismen auskommen.

jeder dieser termini nicht deckungsgleich mit unio, was Babai aber in dieser Kurzübersicht nur im ersten Fall ausdrücklich sagt.

Sehr ausführlich wird Babai dann für die synapheia (= adhaesio oder conjunctio), was der Wichtigkeit dieses Begriffes bei Theodor und Nestorius entspricht (textus p. 228,16 ff.; versio p. 185,27 ff.). Eine adhaesio findet z.B. statt zwischen den Fischen und dem Wasser, oder zwischen unserer Kleidung und unserer Haut; aber in diesen beiden Fällen von Kontakt spricht niemand von Vereinigung, Fische und Wasser etc. stellen nicht wegen ihres Kontaktes "unum quid" (1) dar, nicht eine Person und ein Wirken, daher heißen die Fische auch nicht "ex persona unionis" Wasser und umgekehrt. "Unum quid" stammt aus dem Theodor-Zitat über synapheia, unio und prosopon, das Babai am Ende des 21. Kapitels bringt (versio p. 199 f.) (2). Andererseits kann man nicht überall, wo durch Vereinigung unum quid zustande kommt, von synapheia sprechen, weil synapheia auch Grenze und Kontakte von zwei (aneinandergrenzenden) Dingen bedeutet (3). Leib und Seele sind hypostatisch vereinigt, aber das ist keine synapheia, man kann nicht sagen, daß die beiden (bloß) aneinander grenzen (4). Ebensowenig befindet sich das im Feuer brennende Holz oder glühende Eisen in der Relation einer synapheia mit dem Feuer (oder umgekehrt). Synapheia für sich allein bringt nicht eine Natur oder eine Hypostase zustande. Die synapheia zeigt jedoch den Unterschied der Eigentümlichkeit von Hypostasen an; oder von Teilen, die miteinander verbunden sind; oder eines Teils mit dem Ganzen. Synapheia bedeutet auch, daß zwischen dem so Verbundenen keine räumliche Entfernung nach Ort und Lage herrscht (da es ja aneinander stößt). — So ist es

(1) "Unum quid" textus p. 228,19 und noch einmal Zeile 23 (versio p. 185,31.35, Vaschalde übersetzt "Aliquid unum").

(2) Das Zitat ist besprochen ABRAMOWSKI, *Christologie Babais*, p. 235 f.

(3) "Aneinandergrenzen" ist tatsächlich eine der Bedeutung von συνάπτω s. LIDDELL-SCOTT s.v. B, I.

(4) Gemeint ist: "gewissermaßen bloß mit den Seitenflächen oder Kanten einander berühren". Das ist ein alter topos antistoischer Polemik, obwohl die Stoa nicht die συνάφεια von Leib und Seele lehrte, sondern Leib und Seele als ἡνωμένον ζῷον verstand, s. H. DÖRRIE, *'Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'*, München 1959, p. 31 f. Belegstellen für die antistoische Polemik aus Chalcidius, Priskian und Nemesius *ibid.* p. 30 f., 46; dazu p. 137.

Babai gelungen, aus einer der profanen Bedeutungen von *synhaptō* gleich zwei brauchbare Bestimmungen abzuleiten: aus dem implizierten Begriff "Grenze" die Unterscheidung (1), aus dem *Aneinander*grenzen die Ablehnung des Vorwurfs der räumlichen Trennung zwischen den betroffenen Bestandteilen (2).

Im *weiteren* religiösen Gebrauch (als unterschieden vom christologischen) redet man aber von Verbundensein gerade auch angesichts großer räumlicher Entfernung (versio p. 186,10 ff.): wir Christen sind in einem Glauben und in der Liebe zu Christus vereint, aber das ist keine synapheia der "Nähe der Hypostasen", wir halten uns nicht an den Händen oder umarmen uns alle miteinander, denn der eine ist im Osten, der andere im Westen oder in anderen voneinander entfernten Gebieten. 1. Kor. 6,17 meint "geistliche synapheia" (3), die aus der geistlichen Geburt der Taufe herrührt. Es kommt keine "persona unionis" dadurch zustande. Es ist dies weder eine hypostatische, materiale (4) Verbindung, noch eine personale (auf diese letztere käme es aber an). Ebensowenig stellt das Verbundensein in weltlicher Gesinnungsgemeinschaft (jemand hängt einem Weisen (5) an oder einem Toren) eine Vereinigung der Hypostasen her. Es gibt weiter eine synapheia, wo Teile ohne räumliche Distanz miteinander verbun-

(1) Für die christologische Verwendung mußte der ebenfalls implizierte Begriff "Begrenztheit" wegen der göttlichen Natur ausgeschaltet werden. Das geschieht auch in der unten zitierten Kernstelle des Kapitels.

(2) Dieser Vorwurf geht auf die stoische "Einteilung von den Arten der Körper" zurück, wo unter den παρακείμενα die συνημμένα und die διεστῶτα unterschieden werden, s. das Schema bei Dörrie, *Porphyrios*, p. 27. Das antiochenische christologische Verständnis von synapheia als ἕνωσις (das gleiche gilt wahrscheinlich auch für "coniunctio" bei Tertullian) paßt nicht recht in die Lehrbuchschemata. Trotzdem benutzt Kyrill diese Schemata (woraus man ihren Bekanntheitsgrad ermessen kann), um mit ihren topoi gegen die antiochenische Christologie zu polemisieren. Babai seinerseits kennt alle diese topoi genausogut, seine Meisterschaft zeigt sich darin, wie er das Material aufnimmt und seine Elemente positiv zu verwerten versteht.

(2) S. oben p. 322.

(4) Textus p. 229,22: müßte ܓܘܫܢܐ nicht heißen ܓܘܫܡܢܐ (was belegt ist), da der Stamm ܓܫܡ ist?

(5) Ein solcher Einwand bei Kyrill (*Patr. Greek Lex.*), Quod unus sit Christus, Aubert V 1 (*PG* 75) 733 C: συνάπτοιτο δ'ἂν καὶ μαθητὴς διδασκάλῳ.

den sind (1), ohne daß dieses nun Einwohnung oder unio personalis wäre: die (Bau-)Teile eines Hauses hängen zusammen (2), aber man sagt doch nicht, daß sie ineinander wohnen. Die Gemeinschaft von Mann und Frau ist nicht Einwohnung, sie sind nicht einer das Gewand des anderen oder einer der Tempel des anderen, die Beziehung zwischen Mann und Frau ist nicht unio personalis durch assumptio. Wenn in der Schrift von Gottes Wohnen unter seinem Volk gesprochen wird (versio p. 187,3 ff.), so ist das kein Wohnen "conjuncte, unitive, personaliter", "ita ut ipsi sint dii et deus sit ipsi assumptive per unionem personae".

Die Kernstelle des 21. Kapitels (textus p. 230,13-29; versio p. 187,12-25) macht klar, nicht nur worin die besondere Verwendung der fünf termini in der Christologie besteht, sondern auch die Besonderheit der christologischen Union selbst (3):

> "(12) Diese anbetungswürdige und wunderbare und unaussprechliche Vereinigung hat also (13) *alle diese Weisen und geht über sie hinaus* in der unerforschlichen und erhabenen (14) Weise der (Vereinigung), die (mehr ist) als Teile, die sich gegenseitig (15) begrenzen, und die nicht nur eine synapheia von außen ist und nicht (16) ein Einschließen und Begrenzen von innen und nicht (geschieht) personaliter bei (räumlicher) Entfernung (17) und durch den Willen, während (die Bestandteile) Abstand halten, *sondern* (das ist die Vereinigung:) *der Unendliche* (18) *im Endlichen*, und sie bleiben erhalten ἀσυγχύτως, ἀκράτως (19) ἀμίκτως, ἀσυνθέτως, ἀμερίστως. Dies ist keine Vereinigung (20) bei (räumlicher) Distanz, und die Vereinigung ist nicht endlich, der Notwendigkeit (21) unterworfen und leidensfähig, sondern eine willentliche und personale zu einer (22) anbetungswürdigen oeconomia, in *einer* synapheia und Einwohnung und (23) Vereinigung des Annehmenden mit dem Angenommenen, und (es ist) eine συνάφεια ἀσύγχυτος (4) und eine unendliche (24) Einwohnung. Auf unendliche Weise nämlich wohnt Gott unitive in seiner endlichen (25) Menschheit, wie die Sonne in der glänzenden Perle, in *einer* Vereinigung".

(1) Vaschaldes Übersetzung versio p. 183,31-33 von textus p. 229, 27-29 ist nicht klar genug. — Verbindung von Teilen als Möglichkeit einer synapheia s. oben p. 329.

(2) Dies ist ein altes stoisches Beispiel für συναπτόμενα σώματα, DÖRRIE, *Porphyrios*, p. 40 n 1.

(3) Zeilenzahlen aus Vaschaldes Übersetzung.

(4) Alle griechischen termini in diesem Abschnitt sind von mir für die entsprechenden syrischen Vokabeln eingesetzt.

Die diesem Zitat vorangehenden Erwägungen hatten schon ergeben, daß jeder der fünf termini (habitatio etc.) christologisch nur so verwendbar ist, daß er die anderen termini in ihrem Bedeutungsgehalt nicht ausschließt; also sind alle fünf verwendbar in gegenseitiger Determination (Zeile 13), was gegenüber dem profanen usw. Gebrauch einen grundsätzlichen Unterschied macht. Die vorangehenden Erwägungen hatten ferner ergeben, daß die fünf termini für ihre christologische Verwendung eine neue Füllung vom *Ergebnis* der christologischen Einigung her erhielten: die synapheia usw. mußte eine solche sein, daß ein prosopon aus zwei Naturen und zwei Hypostasen damit sachgemäß beschrieben werden konnte. Die christologische Einheit ist also *mehr* als die Addition aller dieser fünf termini (Zeile 13/14), selbst in ihrer christologischen Ausrichtung. Diese Differenz ist nicht eine quantitative, sondern eine qualitative, denn es sind in Christus vereinigt Unendliches und Endliches (Zeile 17/18). Die Unendlichkeit der göttlichen Natur überwältigt gewissermaßen den modus unionis und macht ihn selber unendlich (Zeile 20) und damit unvorstellbar, unfaßlich; die anschaulichen unter den fünf termini, wie etwa "Einwohnung" sind dieser Behandlung nicht gewachsen: die "unendliche Einwohnung" (Zeile 23-25) ist eben nicht mehr anschaulich. Anschaulich aber ist das Ergebnis der Einigung der Naturen, das eine prosopon; die in der Perle glänzende Sonne (Zeile 25) ist ein Bild für die Wahrnehmbarkeit des einen prosopon (wie die Sonne im Spiegel [1]). Die Aussagen über die unio personalis et voluntaria in Zeile 16/17 und 21 stehen nicht im Widerspruch zueinander — man weiß aus zahllosen Stellen in "De unione", daß "personalis et voluntaria" den entscheidenden Unterschied zur physischen und hypostatischen Union bezeichnen; in Zeile 16/17 wird das übliche Mißverständnis abgewehrt.

Zeile 23 führt den terminus assumptio ein, den Babai bisher in c. 21 noch nicht analysiert hatte, das wird nun (versio p. 187, 25-31) nachgeholt. Die entscheidende Leistung des Begriffes ist: "assumptio enim exacte indicat naturas diversas in proprietatibus ipsarum"; das assumere geschieht "unitive", das Angenommene

[1] S. ABRAMOWSKI, *Christologie Babais*, p. 244; von der in der Perle glänzenden Sonne redet Babai noch c. 11, versio p. 106,11 f., ohne den Vergleich auszuführen; er sagt, er habe das anderswo, d.h. in einer anderen Schrift getan.

ist prosopon des Annehmenden und wird "hoch erhöht" (1) im ordo divinitatis. Nach einigen Abschweifungen wird der Gegenstand ausführlicher wieder aufgenommen (textus p. 232,14-23; versio p. 188,35-189,7):

> "Assumptio et assumens, proprietates exactas hypostaseon completarum denotat: formam dei, unam de hypostasibus trinitatis, deum verbum, et formam servi, unam de hypostatibus hominum (2), hominem Jesum *unitum*, quem deus verbum ad personam suam assumpsit et in quo habitavit ut sese revelaret. Et quia impossibile est assumentem possidere proprietatem naturae assumpti, nec assumptus possidere potest proprietatem naturae assumentis, ergo assumptio ab assumente (facta) monet nos etiam de honore sublimi assumpti apud assumentem".

D.h. "assumptio" macht uns sowohl das Ausmaß des Abstandes zwischen Gott und Mensch bewußt, der in Christus überwunden wurde, wie auch die Ungeheuerlichkeit dieser Überwindung. "Assumptio" (ἀναλαμβάνειν etc.) ist für antiochenische Theologen immer Kürzel, Chiffre für Phil. 2. Freilich steht 2,7 λαβών und nicht ἀναλαβών, ich frage mich daher, ob hier nicht eine alte (womöglich älter als Theodor von Mopsuestia) Kombination von Phil. 2,7 und der letzten Zeile von 1. Tim. 3,16 (ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ) vorliegt (3), wobei sehr wohl die letztere Stelle im Sinne

(1) ܠܥܠܐ ܡܪܡܪܡܐܝܬ textus p. 231,3 (versio p. 187,30 "sublimiter elevaretur") ist gewiß Anspielung auf das ὑπερύψωσεν von Phil. 2,9. Eine substantivische Anspielung mit den gleichen Vokabeln ABRAMOWSKI/GOODMAN, *A Nestorian Collection* I, p. 180,13 (II, p. 107,16 "an elevation to great dignity"): ܡܬܥܠܝܢܘܬܐ ܕܪܘܡܪܡܐ In der Peš. erscheint das griechische Kompositum als ܐܘܣܦ ܪܡܪܡܗ. Wenn Babai in "De unione" Phil. 2,9 ausdrücklich zitiert, bietet er die Form der Peš. (textus p. 131,2; 140,5; 175,15 f.; 283,17 f.; versio p. 105,16; 113,5 f.; 141,30; 229,11); ebenso verhält sich die "Nestorian Collection". J. KERSCHENSTEINER, *Der altsyrische Paulustext* (*CSCO* 315 = *Subs.* 37), Löwen 1970, hat bei Ephräm ܠܥܠ ܘܐܪܝܡܗ gefunden (p. 84, Nr. 480. 481), bei Aphraates die Anspielung ܐܬܪܘܡ ܘܐܬܥܠܝ ܠܥܠ (p. 90, Nr. 526). Die am Anfang unserer Anmerkung zitierten Formen setzen ܠܥܠ ܡܪܡܪܡܐܝܬ voraus, was sicherlich die genaueste Übersetzung ist; sie kombiniert Elemente aus den vorhandenen Übersetzungen (Ephr. und Peš.).

(2) S. oben p. 309.

(3) 1. Tim. 3,16 ist die einzige der in Frage kommenden Stellen (Mc. 16,19; Lc. 9,51; Acta 1,2.11.22), die sich für eine solche Kombination eignet. Die lateinische Vulgata hat Phil. 2,7 "accipiens", *1. Tim. 3,16* "*assumptus*" (das vor- und nebenhieronymianische Material zeigt

der ersteren gedeutet worden sein konnte. Merkwürdigerweise behauptet Babai im Anschluß an das Zitat oben: "Quapropter patres in symbolo fidei suae dixerunt: 'assumpsit'" (versio p. 189,7 f.; cf. p. 197,9 f.). Vaschalde macht in der Anmerkung darauf aufmerksam, daß die beiden syrischen Verben, die er mit "assumpsit" übersetzt, offensichtlich das griechische compositum ἀναλαμβάνειν wiedergeben sollen [1]. Kurz vorher hatte Babai aus dem Nicaenum zitiert: "incorporatus [2] et inhumanatus est" (textus p. 232,8; versio p. 188,29); durch das neue "Zitat" aus dem Symbol legt er nahe, "assumpsit" fände sich im Nicaenum, aber da steht es keineswegs. Babai ist jedoch nicht der Erfinder der Behauptung, die das "assumpsit" als durch das Symbol autorisiert neben das "incarnatus et inhumanatus est" des Nicaenums stellt. Philoxenus kennt sie auch: im Kommentar zum Johannes-Prolog erklärt er, daß das "(Mensch-) *Werden*" Christi sich im Nicaenum fände, die "assumptio" hätten die Väter von Konstantinopel (381) ausgesagt [3]. De Halleux zitiert als Beleg aus dem Nicaeno-Constantinopolitanum "aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria" [4] — nur enthält dieses Kolon sowenig das Wort "assumpsit" wie das ganze Bekenntnis oder das noch nicht erweiterte Nicaenum. Einiges Blättern in der Hahnschen Symbolsammlung [5] ergab die mir wahrscheinliche Quelle für die Behauptung vom

---

praktisch keine Differenzen; Ausnahme ist Victorinus von Pettau, der Grieche war und vermutlich direkt aus dem griechischen NT übersetzte: Phil. 2,7 "sumpsit", 1. Tim. 3,16 "receptum", s. WORDSWORTH-WHITE *ad loc.*). Cf. LEO I. (der kein Griechisch konnte) im *Tomus: "adsumpsit formam servi* sine sorde peccati" (*ACO* II 2, p. 27,11 f.), "*adsumpta* est de matre domini *natura*, non culpa" (p. 28,7 f.) und "carnem ... *adsumpserit*" (p. 29,15). Aber auch: "servilem formam ... *suscepit*" (p. 28, 4 f.). — Ein Beispiel aus Ambrosius oben p. 319 n. 1.

(1) Das gilt übrigens auch für "assumpsit" versio p. 189,2 (und für 29,28; 30,5; wahrscheinlich fände man noch eine Handvoll weiterer Stellen).

(2) ܐܬܓܫܡ ܘܐܬܒܪܢܫ. Dies ist die syrische Fassung des Nicaenums der Synode von 410, CHABOT, *Synodicon Orientale*, p. 22,30 textus (p. 262 versio). Aber "De unione" c. 10, textus p. 95,2 f. (versio p. 87,27 f.): ܐܬܒܣܪ ... ܐܬܒܪܢܫ.

(3) A. DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbog*, Löwen 1963, p. 153.

(4) *Ibid.* n. 17.

(5) A. und L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897[3].

Vorhandensein von "assumpsit" in einem Symbol: Ps. Athanasius = Marcell von Ankyra in der "Expositio fidei" (PG 25). Die Menschwerdung wird in dem dort erklärten Symbol so ausgesagt: ἐκ τῆς ἀχράντου παρθένου Μαρίας τὸν ἡμέτερον ἀνείληφεν ἄνθρωπον (1). Weder Babai noch Philoxenus haben die Kombination der beiden verschiedenen Menschwerdungsformeln selber vorgenommen — Philoxenus ist der Zeuge dafür, daß sie vor Babai bekannt war; und die falsche historische Ableitung des Philoxenus zeigt, daß er wiederum die Herkunft des "assumpsit" nicht kannte, obwohl es ihm unter dem Namen des Athanasius akzeptabel sein mußte. Beider Interesse an der Formel ist auch nicht identisch: für Philoxenus belegte sie, daß man "assumere" als "Werden" auszulegen hatte, für Babai ergab sich umgekehrt aus ihr die Berechtigung, "Menschwerden" auch als "assumptio" zu verstehen. Dies ist wahrscheinlich auch die Meinung desjenigen gewesen, der das Nicaenum durch "Athanasius" interpretierte und den wir daher unter den Antiochenern zu suchen haben werden (2). Was den Philoxenus betrifft, so haben wir hier einen weiteren Beleg für

(1) *Ibid.* p. 265,14 f.

(2) Der Einfluß der Theologie des Marcell von Ankyra auf die antiochenische Theologie muß dringend in seinem genauen Ausmaß untersucht werden. Die Herkunft des "homo assumptus", dieses für Theodor und dann für Antiochener und Nestorianer so charakteristischen Ausdrucks, aus Marcells ("Athanasius'") Schriften scheint mir außer Frage. Die Arbeiten von Martin Tetz über die Überlieferung dieser Ps.-Athanasiana, über den Umfang des marcellischen Schrifttums und über Marcells Theologie bieten inzwischen eine gesicherte Grundlage für einen solchen Vergleich (M. TETZ, *Zur Theologie des Markell von Ankyra* I-III, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 75, 1964, p. 217-270; 79, 1968, p. 3-42; 83, 1972, p. 145-194; *Markelliana und Athanasios von Alexandrien*, *Zeitschr. Neutestmentl. Wiss.* 64, 1973, p. 75-121). Marcell würde endlich die zeitliche Lücke schließen zwischen Eustathius von Antiochien († vor 337) einerseits und Diodor von Tarsus († vor 394) und Theodor von Mopsuestia († 428) andererseits; ich will damit Marcell keineswegs zum Antiochener machen, sondern nur auf ein weiteres zu berücksichtigendes Element für die Geschichte der antiochenischen Theologie aufmerksam machen. Eine glatte Sukzessionslinie kommt sowieso nicht zustande: es genügt an die Sonderstellung Diodors zu denken, der nicht Eustathianer, sondern Meletianer war, dessen vielzitierte christologische Schrift ein spätes und am Rande seiner Interessen liegendes Werk war, dem die menschliche Seele Christi theologisch uninteressant war (was um jene Zeit bereits altmodisch anti-origenistisch war) und von dem eine Linie zurück zu Euseb von Emesa führt.

das interessante Faktum, daß er auch in seiner monophysitischen Zeit niemals ganz verleugnen kann, was er in Edessa an Traditionen antiochenischer Theologie in sich aufgenommen hat.

Für Babai ist die christologische "assumptio" nicht "Nehmen" in irgendeinem gewöhnlichen Sinn (versio p. 189,8-13): hier wird nicht etwas in die Hand genommen und wieder fortgelegt oder fortgeworfen; selbst die Rippe, die Gott aus Adam *nimmt*, um daraus etwas zu schaffen, ist nicht Objekt von assumptio im christologischen Sinn, denn diese führt zur unio.

Allgemein ist zu den Benennungen für die christologische Einheit zu bemerken (versio p. 189,15-18): "Unumquodque ex his nominibus nos aliquid singulare docet quod aliud non habet. Etsi enim in aliquo consentiunt, in aliquo tamen differunt in significatione (quae est eis) apud seipsa". Dies wird einer Besprechung von habitatio, vestimentum und templum vorausgeschickt. *Habitatio* hat die Funktion, adhaesio zu qualifizieren: wenn habitare ausgesagt wird, kann adhaesio nicht meinen, daß Gott nur äußerlich und finite der forma servi verbunden sei, die er zu seinem prosopon angenommen hat. Einige Schwierigkeiten macht Babai die Vorstellung von der Menschheit Christi als Gewand, *vestimentum*, seiner Gottheit. "Vestimentum enim cum eo, qui illud induit, non facit unionem" (versio p. 189,26 f.). Vielmehr muß aus der Tatsache der unio abgeleitet werden, wie vestimentum christologisch zu verstehen ist; es wird sich ergeben, daß dieses "Gewand" niemals mehr abgelegt wird, es ist ein "unausziehbares", "vereintes" Gewand. Es wird also eine Umdeutung vorgenommen. Trotzdem vermag Babai dem traditionellen Bild auch unmittelbar brauchbare Aspekte abzugewinnen: der sich Bekleidende und sein Gewand sind nicht eine Natur oder eine Hypostase (versio p. 195,35 f.; p. 195,33-197,10 ist ein zusammenhängender Abschnitt über vestimentum). So wie ein Gewand die Glieder verbirgt, die es bedeckt, so ist die Gottheit verborgen in der menschlichen Natur, die sie offenbart (1). Hier assoziiert sich die traditionelle Sonderform von vestimentum als Bild für die menschliche Natur Christi: als königlicher Purpur.

(1) Man beachte, wie hier die beiden traditionellen Funktionen der Menschheit Christi miteinander verbunden sind: die menschliche Natur Christi *verbirgt* und *offenbart* die ihr innewohnende göttliche Natur.

> "Membra enim corporeitatis adorandae sunt regiae purpurae, quas induit deus verbum, a spiritu sancto praeclare contextae, e materia corporis virginis beatae Mariae. Et ab initio texturae, vestiens in ea fuit, et in aeternum, inexuendum et inseparabiliter" (versio p. 196,11-15; cf. 199,9 (1); 204,13 "vestimentum unitum").

Wenn das Gewand des Königs zerrissen wird, ist das noch keine Verwundung des Leibes des Königs, aber eine Schande ist es für den König wie für das königliche Gewand. Dies ist direkt christologisch zu übertragen: die der menschlichen Natur Christi zugefügten Leiden werden vom Logos wegen der Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur nicht er*litten*, aber die Schmach, die Christus angetan wurde in Gefangennahme und Kreuzigung, fällt sehr wohl auch auf seine göttliche Natur.

> "contumelia tamen, qua crucifixores templum et vestimentum eius affecerunt, ei incumbit, quia ipse habitat in eo unitive et vestimentum eius est sumptum. Etenim qui vestimentum suum induit, non induit illud absque assumptione (2); nec vestimentum eius est distans ab illo, sed illi adhaeret (3)" (textus p. 242,18-23; versio p. 197,4-9) (4).

Anders als "Gewand" muß "Tempel" als Bezeichnung für die menschliche Natur Christi nicht umgedeutet werden, im Gegenteil, hier enthüllt der christologische Gebrauch erst, was

(1) Babais Vorliebe für Adverbien feiert hier Triumphe: ܠܒܘܫܐܝܬ ܠܐ ܡܠܒܘܫܐܝܬ textus p. 241,23; 245,10.

(2) Im Syrischen ein Adverb.

(3) S. die vorige Anmerkung.

(4) Nestorius führt das Betroffensein des Logos vor am Vergleich mit dem König und seinem Standbild: Schändung des Standbildes ist Schändung des Herrschers. So in einer Passage im Brief an Alexander von Hierapolis, die SEVERUS zweimal zitiert (in *Ctr. Gramm.* und im *Philalethes*), s. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 227 f. mit n. 41. Verehrung der Menschheit Christi verglichen mit der Verehrung von Kaiserbildern bei THEODOR VON MOPSUESTIA, *De incarn.* XIV, *ACO* IV 1, p. 51,21-32 = SWETE II, p. 309, 9-30. — Babai übernimmt den Vergleich der menschlichen Natur mit dem kaiserlichen Standbild *nicht* (und setzt sich damit stillschweigend von Theodor ab); gegen diesen Vergleich würden dieselben Einwände gelten, wie gegen den Vergleich mit dem Gesandten (räumliche Trennung). — Nestorius selber korrigiert das Bild vom königlichen Purpur unter einem anderen Aspekt: "adoro tanquam *animatam* regis purpuram" (*Sermo* IX), s. ABRAMOWSKI, *Untersuchungen*, p. 228.

"Tempel" eigentlich meint. *Dieser* Tempel erfährt keine Verwandlung oder Stillegung, weil die in ihm wohnende Gottheit ihn niemals verläßt. Wie die Gesalbten, Priester, Erstgeborenen und Könige Christus, das Urbild, vorweg abbildeten, so bildeten die alten Tempel die beständige Wahrheit dieses eigentlichen Tempels ab, denn in *ihm* wohnt die ganze Fülle der Gottheit (versio p. 192,5-13). "Itaque humanitas Christi, filii dei, est templum divinitatis Christi, filii dei, modo peculiari et sublimi, cui nihil aequale est" (versio p. 194,6-8).

Mehrfach taucht in der Diskussion von "vestimentum" und "templum" auch der "Gesandte" oder der ἀντικαῖσαρ als Vergleich für die menschliche Natur Christi auf, aber immer nur um *abgelehnt* zu werden (versio p. 191,34 f.; 197,34-36; 199,8; 204,14. 22-24). Denn der Vergleich impliziert unweigerlich räumlichen Abstand — der Gesandte tritt ja in Erscheinung, weil der, den er vertritt, eben nicht selber am gleichen Ort ist. Daß überhaupt die Möglichkeit des Vergleichs erwogen wird, liegt in der Auffassung begründet, wonach der Gesandte die Person des ihn Sendenden vertritt, also "sein prosopon trägt". Aber "der König trägt nicht" umgekehrt "das prosopon des Gesandten" (textus p. 251,27; versio p. 204,20 f.). Diese Gegenseitigkeit, d.h. der prosopon-Tausch, ist jedoch für die Christologie entscheidend: "Wie die Menschheit unseres Herrn das prosopon seiner Gottheit trägt, so auch seine Gottheit das seiner Menschheit in einer synapheia" (textus p. 251,25-27; versio p. 204,18-20).

Kap. 21 schließt folgendermaßen (textus p. 252,1-15; versio p. 204,23-36) (1):

> "Hic ergo myste-(24)-rium est magnum et stupendum et res mirabilis, quia deus (25) verbum formam servi ad personam suam sumpsit, id est, (26) hominem completum, et habitavit in eo unitive infinite: (27) 'manifestatus est in carne' (1. Tim. 3,16); et humanitas eius, per unio-(28)-nem cum illo, accepit nomen excellentius omnibus nominibus, (29) id est, filium et dominum, in una potestate et in una domi-(30)-natione. Et *ille* factus est *is* secundum unionem, non secundum (31) naturam: 'filius hominis qui est in caelo' (Joh. 3,13); et *is* factus est (32) *ille* secundum unionem, non secundum naturam, id est, filius (33) et dominus gloriae. Et in hac una persona agnoscuntur duae (34) naturae cum proprietatibus suis sine separatione; et

(1) Ich setze Vaschaldes Zeilenzahlen in das Zitat.

> unus est (35) dominus Jesus Christus, filius dei unigenitus, herie et hodie et (36) in aeternum" (es folgt ein Gloria patri).

Es ist kein Zufall, daß an so prominenter Stelle hier am Schluß des 21. Kapitels (also am ursprünglichen Schluß von "De unione"), in der Zusammenfassung, die Beurteilung des christologischen Faktums als Wunder erscheint (Zeile 23 f.). Sie durchzieht das ganze Buch. Die Wunderhaftigkeit rechtfertigt ihrerseits aufs Neue die verschiedenen Bezeichnungen für die Vereinigung der Naturen, weil eine von ihnen allein zur Erfassung des Wunders nicht ausreicht:

> "Dictum est enim: habitatio, et adhaesio, et templum, et vestimentum, et unio, quia non potes per unum exemplum unamque appellationem discentibus declarare et confirmare hanc unionem mirabilem, inconfusam et non admixtam et immixtam [1] et impassibilem, id est, ineffabilem ... nisi (adhibueris) omnes similitudines et notitias et appellationes et nomina, quae nobis veritatem confessionis nostrae declarant et confirmant, ut discamus et doceamur hanc unionem adorandam cum omni certitudine et fide infallibili" (versio p. 203,2-7.10-13).

Auf dem *Wunder* der christologischen Vereinigung beruht auch, daß im christologischen Fall diese termini sich alle gegenseitig interpretieren:

> "Aliud quidem est vestimentum, et aliud templum, et aliud adhaesio, et aliud unio. Hic autem haec omnia sunt in omnibus [2] per prodigium stupendum et mirabile et ineffabile. Ita enim homo domini nostri appellatus est (sc. vestimentum et templum), non solum ad significandum quod divinitas non est in distantia ab humanitate, sed et quod humanitas eius personam divinitatis sumpsit non in distantia sicut legatus, sed coniuncte, et quod etiam proprietates divinitatis et humanitatis eius servantur sine confusione, et quod unio non est per compositionem, nec necessaria" (versio p. 191,28-37).

Das Wunder ist die Einheit der Person aus dem unendlichen Gott und der endlichen menschlichen Natur, in der der Logos seine Unendlichkeit nicht verliert; so, auf diese personbildende Weise, wohnt er nur in Jesus in einem für uns sichtbaren Men-

(1) "Non admixtam et immixtam" negieren μῖξις (ܚܘܠܛܐ) und κρᾶσις (ܡܘܙܓܐ).

(2) Vaschalde übersetzt ܒܟܠܗܘܢ von textus p. 235,28 mit "omnino" (nach Analogie von ܒܟܠܗ).

schen (versio p. 204,25-27). Mit einiger Verblüffung stellt man fest, daß Babai hier jetzt bereit ist, vom "Werden" (ܗܘܐ) zu sprechen, Zeile 30-32: "ille *factus est* is, ... et is *factus est* ille" ("ille" ist der "Gottessohn", "is" der "Menschensohn"). Das immer vorhandene antiochenische Unbehagen gegenüber dem ἐγένετο von Joh. 1,14 hatte, seitdem Philoxenus dieses "Werden" zum zentralen Stück seiner Christologie gemacht hatte, sich ja eher noch verschärft. Worauf es an unserer Stelle ankommt, das ist die *Identitätsaussage* samt ihrer Begründung in der *Vereinigung* der Naturen, nicht in der Natur (Zeile 30 f. und 32 f.); da die Vereinigung der Naturen das eine prosopon ist, was hier (Zeile 33 f.) einfach vorausgesetzt wird, gründet die Identität in der Einheit der Person (1). Diese analysiert sich wiederum als Austausch der prosopa oder Namen; das wird vorgeführt in einer Parallele zu unserm Zitat, in dessen Kontext aber ausdrücklich gegen das "factus est" polemisiert wird! Im 20. Kap., in dem Babai über die Namen Christi spricht, heißt es (textus p. 213,27-214,10; versio p. 173,6-20):

> "'Forma dei formam servi sumpsit, et factus est in similitudine hominum, et habitu inventus est ut homo', et *non 'factus est'* homo; et formam sumpsit, et non forma factus est; et in similitudinem factus est, et non natura humana factus est. E persona autem unionis (2), sicut dixi, et quemadmodum unitae sunt naturae ad unam personam oeconomiae, servatis proprietatibus suis absque confusione, sic unita sunt personaliter etiam nomina naturarum, quae sua vicissim commutant, non secundum naturam, sed in assumptione personae unita (3): filius altissimi (est) filius hominis, et filius hominis (est) filius altissimi, e persona unionis (4) enim et adhaesione et habitatione, dum

(1) So nur wenig vorher, wo Babai erläutert, wie sich die gewöhnliche Relation von Gewand und Bekleidetem von der christologischen unterscheidet: Gewöhnlicherweise "vestimentum non habitat in eo qui illud induit, nec unitur cum eo in una persona ita ut personaliter vestimentum sit induens, et induens sit vestimentum, in una virtute et voluntate etcetera" (versio p. 203,18-21).

(2) Vaschalde übersetzt die stat. constr.-Bildung (zu diesem Problem s. o. p. 306 n. 1) mit "ratione autem unionis".

(3) Vaschalde bezieht "unita" auf "persona", was grammatisch ebenso korrekt ist, mir aber inhaltlich schwierig erscheint.

(4) Vaschalde übersetzt hier die stat. constr.-Bildung mit "propter unionem"; siehe n. 2.

filius altissimi manet in suis naturaliter et homine suo indutus est, et est cum eo in unione unus filius altissimi; et homo domini nostri est homo secundum naturam suam in ipsa unione".

Das "factus est" vom Ende des 21. Kapitels läßt sich mit diesem Text nicht vollständig ausgleichen, doch ist immerhin die Qualifikation (versio p. 204,30-32) "secundum unionem, non secundum naturam ... secundum unionem, non secundum naturam" zu berücksichtigen. Sie bestimmt die Identitätsaussage und damit auch den Aspekt, unter dem ein "factus est" für Babai aussagbar ist.

V. Schluss: Die religiöse Grundeinstellung Babais

Im 9. Kap. feiert Babai den Inhaber des Stuhles Petri, dem Eutyches und Dioskur ihren Untergang verdanken (versio p. 61, 27 ff.), als "Leo mirabilis" (textus p. 76,13; versio p. 61,35). Hierin kann sich Babai durch die Autorität des Nestorius im Liber Heraclidis gedeckt fühlen (1), wo Leo I. uneingeschränkt gelobt wird. Nestorius hatte bekanntlich den Tomus ad Flavianum zugeschickt bekommen (Lib. Her., versio Nau p. 298), genauer: einen Teil desselben (Nau p. 330), und pries Gott wegen der makellosen Orthodoxie der römischen Kirche, obwohl er seinerseits keine Freundlichkeiten von dort erfahren hatte (textus Bedjan p. 466, 16 f.; versio Nau p. 298,21-23). Die Entscheidung Leos gegen Eutyches und für Flavian betrachtet Nestorius geradezu als inspiriert (Bedjan p. 472,20-473,1; Nau p. 302,10-12).

Babai seinerseits macht von der leonisch-chalcedonensischen Formel "salva igitur proprietate utriusque naturae" verblüffend häufigen Gebrauch (2), von den vier berühmten chalcedonensischen

(1) Cf. oben p. 298 f. und 301, wo bestimmte erstaunliche Aussagen Babais nur durch die Benutzung des *Liber Heraclidis* mitsamt allen unechten Bestandteilen zu erklären sind.

(2) Textus p. 57,14-17 (versio p. 46,11-14); 60,19-21 (48,33-35); 75,22 f. (61,13 f. Kyrill!); 98 (sic),15-17 (79,16-18); 86,10-14 (80,20-23); 88,14-20 (82,19-24); 91,24 f. (85,6 f.); 110,15 f. (89,14-16); 120,13 f. (97,10 f.); 123,9 f. (99,17 f.); 123,13-18 (99,21-25); 166,20 f. (134,28 f.); 201,3-6 (162,27-29); 209,20-23 (169,20-22); 210,11-13 (170,4-6); 211,25-27 (171,14 f.); 211,28-30 (171,16-18); 213,4-6 (172,18-20); 214,1 f. (173, 11 f.); 234,5 f. (191,8 f.); 236,2-4 (191,35-37); 248,23 f. (202,2 f.); 262,

Adverbien erscheint vor allem immer wieder ἀσυγχύτως. Hand in Hand mit dem Gebrauch dieses Vokabulars geht eine religiöse Einstellung gegenüber dem christologischen Faktum, die der des Philoxenus überraschend gleicht: die Einheit der beiden Naturen in Christus wird als *Wunder* betrachtet. Deswegen ist es nicht ganz fair, wenn Babai den christologischen Wunderbegriff des Philoxenus tadelt (1), wenn auch klar ist, was ihm daran anstößig ist: nicht das Wunder, sondern *was* als Wunder bezeichnet wird, nämlich das "Werden" des Gott Logos. Von der Unaussprechlichkeit, Unerforschlichkeit und Unbegreiflichkeit der christologischen Einheit redet Babai ja ununterbrochen. Es ist das "Wie" der Vereinigung von Unendlichem im Endlichen, das über allen Verstand geht (c. 6, versio p. 30,12 ff.; c. 17, versio p. 134, 31 ff.) (2). Für die Relation der drei trinitarischen Hypostasen untereinander gilt das gleiche (c. 5). All dies gehört in den Zusammenhang der religiösen Einstellung zur Aufgabe der Theologie überhaupt, d.h. zum Verhältnis von Glauben und Forschen, in dem der Glaube den absoluten Vorrang hat. Deswegen handelt das 1. Kap. von "De unione" einleitend über den Glauben (weitere Erwägungen über Glauben und Forschen findet man in den Kapiteln 2 und 3). Philoxenus bestimmt das Verhältnis von Glauben und Forschen ganz ähnlich (3). Gemeinsamkeiten dieser Art möchte de Halleux auf die bei beiden Theologen vorauszusetzende Vertrautheit mit der Theologie Ephräms zurückführen (4). Ich möchte allerdings einen Schritt weitergehen: gerade weil der syrische Monophysitismus des Philoxenus die einheimische Tradition aus der Zeit vor der Glaubensspaltung nicht vernachlässigte, lag darin für den strikten Dyophysitismus der syrischen Antiochener ein Motiv, auf der Kontinuität dieser Tradition seinerseits zu insistieren.

Auf dem Fundament eines festen Glaubens und des Haltens

11-14 (212,28-31); 262,25 f. (213,4); 268,1 f. (217,1 f.); 272,14-16 (220, 17 f.); 276,24-26 (223,33 f.); 298,27 f. (241,12 f.).

(1) Abramowski, *Christologie Babais*, p. 230 f.

(2) de Halleux, *Philoxène*, p. 428 n. 22: Philoxenus konnte die Unterscheidung von "quod" und "quomodo" bei Ephräm finden (bei der erläuterten Philoxenus-Stelle handelt es sich um die Existenz Gottes).

(3) Cf. *ibid.*, p. 439 n. 53 zum Beispiel.

(4) Mündliche Mitteilung.

der Gebote [1] ist meditativer Aufstieg [2] durch "schweigendes Denken" "über alles Erforschbare hinaus" möglich in den Bereich trinitarischer und christologischer Relationen (c. 6, versio p. 31), unter dieser Voraussetzung darf man dort "wagen zu forschen". So ermöglicht sich Babai seine z.T. doch hochgradig "technischen" Erwägungen über die Christologie, ohne den Grundsatz der Vorordnung des Glaubens und des rechten christlichen Lebens zu verletzen. Nie aber verliert er aus dem Auge, daß der Gegenstand seines Buches ist: die "unio *adoranda et ineffabilis*".

Tübingen Luise ABRAMOWSKI

(1) DE HALLEUX, *Philoxène*, p. 442 n. 63 (Ende) zum Beispiel.

(2) Meditativer Aufstieg, Reinigung, Erleuchtung als Voraussetzung für theologisches Reden: Babai "De unione", versio p. 5 f.; cf. DE HALLEUX, *o.c.*, p. 437 n. 50 zum Beispiel.

Two Notes on Athanasius

I. – Athanasius' election as Archbishop of Alexandria

In the third century episcopal elections were shared among the local presbyters, the local *plebs* and the neighbouring bishops. So Hippolytus states in *Apost. Trad.* 2,1-2 that a bishop should be chosen by all the people and that the choice should be approved by the assembled bishops and presbyters cf. Origen: *Requiritur enim in ordinando sacerdote et praesentia populi, ut sciant omnes et certi sint quia qui praestantior est ex omni populo...* (1); Cyprian: *Ut ad ordinationes rite celebrandas, ad eam plebem cui praepositus ordinatur episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente* (2). The joint suffrage of local presbyters, *plebs* and bishops continued in the East until the fifth century and even later in the West. So in 325 AD the bishops at the Council of Nicaea wrote to the Church of Alexandria and to the churches of Egypt concerning the reconciliation of Meletian bishops:

> When it happens that any one of those holding office in the Church die, then let such as have recently been admitted into orders, i.e. Meletians, be preferred to the dignity of the deceased provided they should appear worthy, and that the people should elect them, the bishop of Alexandria also confirming and ratifying their choice (3).

This notice stresses the traditional exercise of lay suffrage.

A shift of emphasis however occurred in the East by which the neighbouring bishops came to exercise a dominant voice in episcopal

(1) *In Leviticum Homilia* 6,3; *GCS* 6, 36, 3.

(2) *Ep.* 67,5; *CSEL* 3,739.

(3) Socrates, *HE* 1,9; Theodoret, *HE* 1,9; H. G. Opitz, *Urkunden*, 23, 47-51.

elections. This can be illustrated from the account of Athanasius' election to the episcopate given in the encyclical letter of the Egyptian bishops of early 339 preserved in *Apol. c. Arianos* (1). H. Hess points out that the rapid development of provincial organisation in the East and the exercise of jurisdictional rights by the provincial Synod and the metropolitan bishop resulted in effective suffrage passing to the body of provincial bishops with the people exercising a less important role (2). This is reflected in Canons 18 of Ancyra, 4 of Nicaea, 19 and 23 of Antioch and 13 of Laodicea. It is also the explanation of the divergences between the Greek and Latin versions of Canon 5 of the Council of Sardica (3). In the West however the limitation of the power of the *plebs* in episcopal elections did not take place until later than the fifth century (4).

The account of Athanasius' election on 8 June 328 fits in with the development of provincial organisation in the East although elevation direct from the diaconate was unusual in Egypt. According to the 'orthodox' tradition bishop Alexander, before he died, made arrangements for Athanasius' election and for the changing of the procedure. In the account in *Apologia contra Arianos* 6 the college of presbyters in Alexandria is unmentioned — stress is rather placed on the part played by the bishops of the Egyptian ecclesiastical provinces and the acclamation of the *plebs*. The reason for this was the success of the Meletians who had gained control of much of the Nile Valley. It was therefore essential to associate the loyal bishops of the Egyptian provinces with the election of the new archbishop as successor to Alexander.

The election of Athanasius as described in the *Encyclical* of the Egyptian bishops early in 339, i.e. a decade after the event, is

(1) ὅτι δε πλείονες ἡμῶν αὐτὸν ἐχειροτόνησαν ὑπὸ ταῖς τῶν πάντων ὄψεσι καὶ βοαῖς, μάρτυρες πάλιν ἡμεῖς ἀξιοπιστότεροι τῶν ἀπόντων καὶ ψευδομένων οἱ χειροτονήσαντες (*Apol. c. Arianos* 6,6)

(2) *Canons of the Council of Sardica*, Oxford 1958, 93.

(3) *Ibid.* 90-100.

(4) So Pope SIRICIUS, *Exinde iam accessu temporum, presbyterium vel episcopatum, si eum cleri ac plebis edecumarit electio, non immerito sortietur* (*Ep.* 1,10; *PL* 13,1143); JEROME, *Comm. in Ezek.* 10,33, *PL* 25, 319A; the election of Ambrose (RUFINUS *HE* 2,11, *PL* 21,521-2); Pope CELESTINE, *Ep.* 4,5, *PL* 50,434; LEO, *Ep.* 14,5, *PL* 54,673. The Western Canons make no mention of the method used for episcopal elections.

an *ex parte* account. The appointment of Athanasius is ascribed to divine choice: "God raised him to the episcopate" (6,3). The purpose of the account however is to justify Athanasius' election against the propaganda of the Eusebians that it was irregular: "For they say that after the death of bishop Alexander, a certain few having mentioned the name of Athanasius, six or seven bishops elected him clandestinely in a secret place» (6,4). According to the bishops, contrary to this, Athanasius was elected openly by a majority of bishops in the sight and with the acclamation of the *plebs* who cried and shouted out that Athanasius should be bishop of their church (6,5 ff.).

It seems certain that the election was disputed. Alexander died shortly after Easter 328 and we would have expected that the election of his successor would have taken place at the latest at the church festival of Whitsun; in fact it took place a week later. Moreover ordinary elections of bishops were not usually confirmed by the Emperor but Athanasius' was officially confirmed by Constantine (1). It is also significant that Athanasius set out, immediately after his election, on extensive travels through his see. The reason for this was surely to gain the bishops' confirmation of his election. There was no point in the journey if the majority of bishops had come to Alexandria for his election. The statement in *Apologia contra Arianos* 6,6, that the majority of the bishops elected him in Alexandria may therefore be a later reading back of their ratification of his election during his tour of Egypt. In any event the account leaves room for a minority of malcontents.

A brief notice in the historian Socrates refers to the Eusebian accusation that Athanasius' election was irregular: "In the first place they objected to the ordination of Athanasius partly as a person unworthy of the prelacy, and partly because he had been elected by disqualified persons» (2). A fuller version is however given by Sozomen who states that Alexander, before his death, appointed Athanasius to succeed him (3). Athanasius however sought to avoid office by flight but was discovered in his place of hiding and only unwillingly was constrained to accept the bishop-

(1) OPITZ, *Ath. Werke* III, 1 doc. 45.
(2) *HE* 1,23.
(3) *HE* 2,17.

ric. This tradition Sozomen ascribed to a certain Apolinarius, the Syrian, who is otherwise unknown. Sozomen then continues:

> The Arians assert that after the death of Alexander, the respective followers of that bishop and of Meletius held communion together, and fifty-four bishops from Thebes and other parts of Egypt assembled together, and agreed by oath to choose by a common vote the man who could advantageously administer the Church of Alexandria; but that seven of the bishops, in violation of their oath, and contrary to the opinion of all, secretly ordained Athanasius; and that on this account many of the people and of the Egyptian clergy seceded from communion with him. For my part I am convinced that it was by divine appointment that Athanasius succeeded to the high-priesthood; for he was eloquent and intelligent, and capable of opposing plots, and of such a man the times had the greatest need.

Sozomen concludes by quoting a legend of Athanasius' early life, preserved also in Rufinus, *HE.* 1, 14, concerning his exercise of ecclesiastical functions when a child.

Sozomen's account is our only source for the story of the fifty-four bishops, although the seven who are alleged to have secretly consecrated Athanasius agrees, in part, with the account in *Apol. c. Arianos* 6,4. It is also significant that Sozomen ascribes Athanasius' election to succeed Alexander to divine choice, which agrees with the view of the Egyptian bishops in their encyclical letter already quoted. However not only was his election directed by the divine will — this was also instrumental in discovering his place of concealment after his flight and also foretold, through Alexander, that the succession was to devolve on Athanasius.

Sozomen's is clearly an *ex parte* account written from the orthodox, Nicene point of view. His repeated and emphatic attempts to justify Athanasius' election suggests that there may have been more in the tradition of a disputed consecration, in which Athanasius acquiesced, than meets the eye. The repeated appeal to divine choice suggests that the orthodox did not possess incontrovertible evidence concerning the election and were unsure of their ground. It is certainly odd that Sozomen does not reproduce the tradition of *Apol. c. Arianos* 6 that Athanasius was elected by the majority of the bishops with the acclamation of the *plebs*; instead he simply states that the divine will directed the vote.

There is nothing in Sozomen's account to suggest that he had any *direct* historical knowledge as to how Athanasius was elected.

Our next point of reference is in Philostorgius' *Ecclesiastical History* preserved in the *Epitome* of Photius, the ninth century patriarch of Constantinople. Philostorgius published his work between 425 and 433 as a continuation of Eusebius' *Ecclesiastical History* and covering the period 300-425. Philostorgius has had a bad press being usually depicted as an Arian sympathiser and a retailer of calumnies against Athanasius. However recently W. G. Rusch has argued that Philostorgius has preserved genuine historical traditions about Athanasius, although of a non-orthodox kind, which should not be neglected by historians (1). It is certainly difficult to maintain that Philostorgius was an out-and-out Arian sympathiser: cf. *Bk.* 1,3 "Arius preferred Alexander to himself"; cf. *Bk* 1,9 where Philostorgius admits that the Arians consented to the faith of the Council of Nicaea with "a fraudulent and treacherous purpose"; in *Bk.* 2,3 Philostorgius asserts that Arius is involved in absurd errors.

Philostorgius' account of Athanasius' election is as follows:

> After the death of Alexander, bishop of Alexandria, the votes of the prelates were not unanimous, and that when there was a diversity of sentiment, and a considerable amount of time had been spent in altercation, the divine Athanasius (τὸν Θεῖον Ἀθανάσιόν) suddenly appeared one evening in the church called after Dionysius, and finding there two Egyptian bishops, firmly closed the doors with the assistance of some of his followers, and so was ordained by them, though strongly against the will of the ordainers. For a power from above fell upon them, and so constrained their will and powers that what Athanasius wished was at once done. Philostorgius adds, that the remainder of the bishops then present anathematized Athanasius on account of the transaction (*Bk* 2,11).

Philostorgius' account of the election is not pro – Arian *per se*. The Eusebians are not mentioned as they are in the accounts in *Apol. c. Arianos* 6 and Sozomen — which suggests that Philostorgius' account is not derived directly from that quarter. His account of Athanasius' taking matters into his own hands is diffi-

(1) *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* (ed. C. Kannengiesser) Paris 1973, 161-177.

cult to evaluate. Certainly there are other references to Athanasius' high-handedness as in the Meletian documents published by H. I. Bell (1). That the election was disputed is stated by all the documents we have considered, both orthodox and non-orthodox, and probably represents an authentic historical tradition. That was why Athanasius immediately went on a tour to consolidate his rather shaky position and why he also felt it necessary to gain Imperial ratification of his election. It is also significant that in Philostorgius' account, as in *Apol. c. Arianos* 6 and Sozomen, the divine will assists the cause of Athanasius and not that of his opponents. According to Philostorgius this guides the two Egyptian bishops to consecrate Athanasius, albeit aginst their own wills, while in the other two accounts the divine will works through other circumstances finally guiding the vote of the bishops. Philostorgius' further statement that the question of the election was brought to the notice of Constantine is corroborated by *Chronicon to the Festal Epistles* ad. a. 331 (2); finally the matter was considered at the Synod of Tyre. However it is possible that Philostorgius' statement that only *two* Egyptian bishops consecrated Athanasius may be a slander alluding to Canon 4 of the Council of Nicaea which states that a bishop should be made by *all* the bishops of a province although, if there is an obstacle to this (time or distance), at least *three* bishops should consecrate and only then with the written consent of the absent bishops. Philostorgius' account thus emphasises the uncanonical nature of the election although otherwise stating that divine power assisted Athanasius' cause.

The only other early Christian writer to deal with this problem is Epiphanius, bishops of Salamis, who has two stories appertaining to the election to the Alexandrian see. In *Haer.* 68, 7, 2-4 he states that the Meletians elected a certain Theonas as bishop after the death of Alexander (3). If this was the case it is odd that the

(1) *Jews and Christians in Egypt*, London 1924 (especially papyri Nos. 1913 - 4).

(2) ἐν τούτῳ (i.e. at the end of 331) γὰρ ἀπεδήμησεν εἰς τὸ κομιτάτον πρὸς Κωνσταντῖνον βασιλέα, ὃς μετεπέμψατο αὐτόν, ἔπει οἱ ἐχθροὶ κατηγόρησαν αὐτοῦ ὡς νέον ὄντα χειροπονηθῆναι cf. *Epist. Ammonis* 13, ed. F. HALKIN, *Sancti Pachomii vitae graecae, Subsid. hagiogr.* 19, 103; προβαλλόμενοι τῆς ἡλικίας αὐτου τὸ νέον, i.e. at Psamatheia in 332.

(3) K. HOLL, *GCS* 37, 1933, EPIPHANIUS, *Panarion* III, 147.

list of Meletian bishops in the *Breviarium Melitii* does not contain the name of Theonas [1]. It is of course just possible that the malcontents did elect a rival bishop although it is certainly strange that only Epiphanius should know of this. Confidence in Epiphanius' story is not strengthened by his second story (*Haer.* 69, 11, 4-6) that the Arians elected a certain Achillas as bishop [2]. This again is unsupported and is open to the insuperable objection that Achillas was bishop of Alexandria before, and not after, Alexander. It would seem likely that both stories emerged from an attempt to account for the interval between Alexander's death and Athanasius' election as bishop.

W. Telfer in two articles has argued that after the death of Alexander Meletius himself had an arguable claim to be bishop of Alexandria and that he had himself consecrated single-handed the 28 bishops mentioned in the *Breviarium Melitii* [3]. Athanasius, according to Telfer, was not an Alexandrian presbyter, did not bury his predecessor, and was not consecrated by the imposition of the dead bishop's hand. Rather he was the first to be consecrated by living hands. The Emperor Constantine had before this realised the flaw in the Synodal letter which the Nicene Council sent to the Egyptian Church in that it held out no hope that the Meletian "Church of the Martyrs" might place a bishop on the throne of S. Mark and so finally heal the schism with the Catholics. Telfer argues that Constantine interpreted the terms of the settlement so as to give John Arcaph, the Meletian bishop of Memphis, prospective rights not to the see of Memphis but to that of Alexandria. When this failed to materialise it was the end and Meletianism went its own way. Telfer holds that Meletius himself underwent rites of enthronement and investiture as Alexandrian antipope at the hands of the Meletian presbyters, when Peter had forfeited his office, and was thus the legitimate successor of Alexander.

In our judgement Telfer's ingenious reconstruction will not bear critical investigation resting, as it does, mainly on conjecture

(1) *Apol. c. Arianos* 71.

(2) Ed. Holl 161.

(3) *Episcopal Succession in Egypt, Jnl. Ecclesiastical History* 3, 1952, 1-13 and *Meletius of Lycopolis and Episcopal Succession in Egypt, Harvard Theol. Review* 48, 1955, 227-237.

rather than contemporary evidence. There is in fact no evidence that Meletius was consecrated by his presbyters as an anti-pope and no evidence that Athanasius was the first to be made bishop of Alexandria by the imposition of living episcopal hands rather than by the hand of a dead bishop. The texts Telfer adduces in support of this macabre rite are garbled and much later than the fourth century (1). We would have expected some contemporary, or near contemporary, evidence for so remarkable an innovation if such had occurred so soon after the Council of Nicaea. As to the position of Constantine there is no evidence that he wished to give John Arcaph prospective rights to the Alexandrian see. His one concern was to reconcile Catholics and Meletians so that peace might reign in the Empire (*Apol. c. Arianos* 70). The Emperor was little concerned with the ecclesiastical rights of John or the Meletians, although he was concerned that they should not be subject to oppression. In any event the Emperor was probably aware of the political consequences of a continuance of the Meletian schism (2).

Conclusion

Our conclusion concerning Athanasius' election is as follows: The statement, in *Apol. c. Arianos* 6,5 ff. that Athanasius was elected to the see of Alexandria by a majority of the bishops in the sight of, and with the acclamation, of the *plebs* cannot be taken at its face value. The tradition of a disputed election, preserved by both orthodox and non-orthodox writers, is too strong to be easily set aside and is confirmed by the fact that Athanasius had to seek confirmation of the validity of his election from the Emperor. However the actual details of Athanasius' consecration cannot now be recovered with certainty although the tradition that he was consecrated by only a small number of bishops would account for his extensive journeys through his see immediately after his election. What purpose could these have had but to seek confirmation

(1) LIBERATUS, *PL* 68,1036-1037 — 6th century A.D.; *Passio Petri Alexandriae* (ed. J. VITEAU, *Passions des saints Écaterina et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia*, 1897) — paraphrase c. 600 AD.

(2) L. W. BARNARD, *Jnl. Egyptian Archaeology* 59, 1973, 181-189.

of his position which was clearly not a strong one? The period between Alexander's death and Athanasius' election presented difficulties for later writers who tended to embellish the details. Egyptian psychology shonld not be neglected in this matter for there was a long tradition in Egypt that the King's successor had to be enthroned immediately on his death in order to avert cosmic and political chaos. Something of this outlook undoubtedly rubbed off on to the Egyptian Christians and lies behind Epiphanius' statement that it was the Alexandrian custom that when a bishop died his successor should be immediately appointed for the sake of the peace of the Church and to avoid disturbances among the people (1). Athanasius' disputed election did not satisfy this criterion.

II. – The circumstances surrounding the Encyclical Letter of the Egyptian bishops (*Apol. c. Arianos* 3,1-19,5)

Athanasius' first exile began on 7 November 335 when he departed for Trèves. According to Sozomen the Emperor Constantine said, "it was scarcely likely that such a large assembly of respected and distinguished bishops would have passes a sentence with hatred or favours" (2). This was in accord with the Emperor's policy, faithfully adhered to, of allowing Church majorities to settle Church disputes.

The date when Athanasius left Trèves has been disputed by scholars. According to Eduard Schwartz (3) this was on 17 June 337 in the wake of his connexion with Constantine II who gave Athanasius a letter declaring that it was his father's wish that Athanasius' exile should be ended (4). While this date is just possible it leaves less than a month between Constantine's death on 22 May 337 and Athanasius' supposed release. H. Nordberg acutely points out that it is unlikely that the first measures taken

(1) *Panarion* 69,11; ed. Holl 161.

(2) *HE* 2,31; *PG* 67,1025a.

(3) *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen phil.-hist. klasse*, 1911, 473 (= *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959, 269-270).

(4) *Apol. c. Arianos* 87,4-7.

by Constantine II would have been concerned with Athanasius (1). The Emperor had far more pressing problems on his hands and indeed deferred the proclamation of Constantine's sons as *Augusti* until 9 September 337. It is significant that the letter of Constantine II to the Church of Alexandria annulling Athanasius' exile gives no year but only the day and month of the letter (2). Schwartz argued that as Constantine II, in this letter, refers to himself as Caesar, not Augustus (87,4), then the year must have been 337. This however does not necessarily follow as other references exist for the use of the title Caesar for an Augustus (3). Theodoret states that Athanasius stayed in Trèves for two years and four months (4), which would bring his actual return to Alexandria to the date 23 November 338. It would seem then that Athanasius left Trèves on 17 June 338, not 337, immediately after the Imperial meeting of Constantine II, Constantius and Constans at Viminacium on 12 June 338 (5), as we cannot envisage that Athanasius left Alexandria for Moesia so soon after his return. If this had occurred we would have expected some reference to it in Athanasius' voluminous writings. It seems likely that, as Nordberg argues (6), Athanasius' repatriation was the immediate result of the Imperial meeting and that he had gained the approval of Constantine II during his exile in Trèves.

Constantius was too busy with the Persian campaign to risk disturbances in Egypt which would certainly have followed any opposition towards Athanasius' return. However the Eusebians were not deterred in their implacable opposition. On his way home Athanasius had made a journey through Asia Minor and Syria and, at this time, the Eusebians established a permanent council in Antioch where Constantius had his winter quarters. Eusebius of Nicomedia was still Constantius' theological adviser and on Christmas Eve 338 was translated to Constantinople (7). The Eusebians

(1) *Athanasius and the Emperor, Commentationes Humanarum Litterarum*, Helsinki 1963, 33.

(2) *Apol. c. Arianos* 87,4-7; cf. ἐδόθη πρὸ δεκαπέντε καλανδῶν Ἰουλίων ἐν Τριβέροις.

(3) NORDBERG 34.

(4) *HE* 2,1.

(5) *Cod. Theod.* 10,4; T. MOMMSEN, *Theodosiani libri* I, 541.

(6) *Ibid.*, 34.

(7) E. SCHWARTZ, *Nachrichten* 480 ff.

were now strong enough to renew their assault on Athanasius and, early in 339, they elected the Arian Gregory of Laodicea as bishop of Alexandria in Athanasius' place. When news of this reached Athanasius a council of Egyptian bishops was summoned at Alexandria which sanctioned the reinstatement of Athanasius as bishop and issued an encyclical letter. On 18 March 339 the *Praefectus Agypti*, Flavius Philagrius, read an Imperial decree appointing Gregory as successor to the deposed Athanasius. This measure aroused violent opposition on the part of those loyal to Athanasius which was suppressed by military force — the fact that Philagrius was an apostate from Christianity is significant in this matter — and Athanasius himself was forced to flee on 19 March. On 22 March Gregory and a military escort entered Alexandria.

Athanasius did not remain inactive. Shortly after his flight from exile he published the *Encyclical Letter* of the Egyptian Bishops mentioned above. We agree with Nordberg that this must have been in late March or April 339 (1), and not 340 as many scholars hold. Athanasius gives the text of this *Encyclical* in *Apol. c. Arianos* 3,1-19,5 and the style of the document suggests Athanasian authorship. He specifically states in 3,1 that it was the first of a series by which he sought to influence opinion in his favour (2). It is unlikely that he would have waited for a year

(1) *Ibid.* 37.

(2) OPITZ, *Urk.* 80. The document is also mentioned in SOCRATES, *HE* 2,17,6; *Encyclical* of the Council of Sardica (ch. 44); HILARY, *Coll. Antiariana Parisina* 3,2 (*CSEL* 65, 156); letter of Julius of Rome (ch. 27). The following documents were attached to the Encyclical Letter:

I. Excerpt from the Records of the Prefect (5,4)

II. Letter of Constantine to Athanasius (ch. 68, cf. 9,5)

III. Letter of Alexander of Thessalonica to Count Dionysius (ch. 80, cf. 17,1)

IV. Letter of Ischyras to Athanasius (ch. 64, cf. 17,1)

V. The protests of the clergy of Alexandria and Mareotis to the Synod of Tyre and the commission of enquiry set up by the latter, and also to the Prefect Philagrius (ch. 73-76, cf. 17,1)

VI. Testimonies of the Egyptian and Libyan bishops in respect of the accusations levelled against Athanasius by Constantius, cf. 19,1

VII. Letter of the Synod of Jerusalem in 335 (ch. 84, cf. 19,2).
In the Encyclical letter reference is also made to a series of additional documents but it is uncertain if these were ever attached to it; cf. OPITZ, *Apologia Secunda* 89.

before issuing the Encyclical. It was necessary for him to move fast and to issue this before his second exile in Italy.

The conclusion of the Encyclical runs: Ταῦτα μὲν οἱ ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου πρὸς πάντας καὶ πρὸς Ἰούλιον τόν ἐπίσκοπον τῆς Ῥώμης (*Apol. c. Arianos* 20,1). It was thus sent to Julius and the Western bishops in the first instance and the result was apparently an invitation for Athanasius to come to Rome. He arrived there late in 339 and Julius summoned a Council of Italian bishops in January 340 which declared the banishment of Athanasius invalid. The upshot was that Julius invited the Eusebians to a new Council to settle the issue (1). They did not answer the invitation for a year. The reasons for this are obscure but probably the political situation was mainly responsible for this delay. The Eusebians had alligned themselves with Constantius who was heavily occupied with the Persian war and so no doubt was unwilling to risk a major Church upheaval at Rome knowing that Constantine II and Constans might well support Athanasius. Athanasius, on the other hand, skillfully used the political situation to his advantage. He had not alligned himself directly with Constantine II, who was overthrown in April 340, and was therefore unaffected by the Emperor's fall. But he had concentrated on establishing his position vis-a-vis the Western Church which he realised could influence Constans in his favour.

The *Encyclical Letter* of the Egyptian bishops of early 339 is a significant document as the first in a series which Athanasius published in support of his position. It is interesting that there is no mention directly of the Emperor Constantius in the document although Athanasius must have known that his own deposition and Gregory of Laodicea's appointment was carried through with Constantius' connivance. The whole weight of the *Encyclical* is concentrated on the machinations of the Eusebians rather than on the Emperors. In this is seen the political wisdom of Athanasius who did not wish to risk any direct clash with Constantius at this stage (339) and so make the Emperor his determined opponent. Indeed the few references to the Emperors in the *Encyclical* are

(1) SOZOMEN, *HE* 3,8; *PG* 67, 1053.

respectful in tone (1). Nevertheless Constantius' responsibility for Athanasius' deposition can be inferred from the mention of the decree read by the Prefect Philagrius which must have derived from Constantius himself and from the fact that Gregory arrived at Alexandria from Antioch where Constantius had his winter quarters. Moreover the mention of the accusation that Athanasius had interfered with the corn supply to Constantinople (which may not have been without foundation) links up with the fact that Constantius had already criticized Athanasius concerning the distribution of corn in Alexandria. Then in *Historia Arianorum*, which was written after *Apol. c. Arianos* for private circulation among the Egyptian monks, Athanasius directly accuses Constantius as being responsible for what happened at this time: "Accordingly Constantius at once writes letters, and commences a persecution against all, and sends Philagrius as Prefect with one Arsacius a eunuch; he sends also Gregory with a military force" (2). His reticence concerning the figure of Constantius in the *Encyclical* must therefore be ascribed to diplomatic considerations and a desire not to make the Eastern Emperor a future enemy. I have shown elsewhere that Athanasius' view of Constantius began to change late in 357 or early in 358 when he finally realised that Constantius was irrevocably committed to Arianism (3). He may have had doubts as early as the *Encyclical* of 339 although he wanted, as far as possible, to avoid a head-on collision between Church and State. His aim was to triumph by concentrating on the ecclesiastical question alone and to use political events only in so far as they could be made to support this aim. This Athanasius succeeded in doing.

University of Leeds

Leslie W. BARNARD

(1) "the ear of royalty", "a kind Emperor", "the most religious father of the Emperors", "the most religious Emperor", "the pious Emperor", "the most religious Emperors" *inter alia*. The view of the Emperors elsewhere in *Apol. c. Arianos* is the same, cf. 1,2; 36,1: οἱ Θεοφιλέστατοι βασιλεῖς Κωνστάντιος καὶ Κώνστανς.

(2) *Hist. Arianorum* 10,1.

(3) *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie* 127-143.

Das Konzil von Ephesus 449, eine "Räubersynode"?

Einleitung: Der Gang der Ereignisse

Die Auseinandersetzung um die Klarstellung des für das Christentum grundlegenden Dogmas von der Menschwerdung des göttlichen Wortes dauerte 360 Jahre lang: vom Konzil von Nicäa (325) über Ephesus (431) und Chalkedon (451) bis zum 3. Konzil von Konstantinopel 680/681, das freilich nur ein Nachspiel war, wo es um eine Sonderfrage ging, die nach der Einheit oder Zweiheit des Willens in Christus.

Die Tragik dieser Auseinandersetzung war es, daß sie nicht im Geist eines sachlichen Dialogs zwischen christlichen Brüdern geführt wurde, daß sie vielmehr in eine leidenschaftliche Diskussion zwischen zwei theologischen Schulen, der alexandrinischen und der antiochenischen ausartete. Die Atmosphäre wurde noch mehr vergiftet, weil es nicht bloß um den Glauben, sondern auch um Kirchenpolitik ging, um einen nicht selten skrupellos geführten Machtkampf zwischen den großen Patriarchensitzen des Ostens: Alexandrien, Konstantinopel und Antiochien. Rom wurde selbstverständlich mit in den Streit hineingezogen, hatte aber dabei nicht einfachhin die Führung. Sein Wort hatte ein bedeutendes Gewicht, war aber nicht für sich allein entscheidend. Der Höhepunkt des römischen Einflusses wurde zur Zeit des Konzils von Chalkedon (451) erreicht, der Tiefpunkt auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel (553).

Ein anderer den Gang der Ereignisse stark bestimmender Faktor war der des Kaisertums, das sich als *die* Spitze der *einen* Christenheit verstand. Daß bei all diesen Rivalitäten, bei denen das Menschliche, ja das allzu Menschliche offen zutage trat, doch noch etwas Rechtes herauskam, nämlich eine Formulierung des christologischen Dogmas, die bis auf unsere Tage bei der über-

wältigen Mehrheit der Christenheit in Geltung geblieben ist, darin können wir mit Recht auch einen Beweis dafür sehen, daß die Kirchengeschichte eben doch nicht bloß von schwachen, fehlbaren und sündigen Menschen gemacht wird, sondern auch von Gottes Geist, dessen Beistand der Kirche für immer zugesichert ist.

Das zweite Konzil von Ephesus (449) — so wollen wir es um der Einfachheit willen nennen —, das bekanntlich nicht als Ökumenisches Konzil, sondern als « Räubersynode » in die Geschichte eingegangen ist, stellt eine wichtige Episode der christologischen Auseinandersetzung dar. Der Gang der Ereignisse, um die es hier geht, ist schon oft genug dargestellt worden (1).

(1) Im folgenden sind die wichtigsten im Text zitierten Werke (Quellen und Literatur) mit den benutzten Akürzungen aufgeführt.

Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. Ed. SCHWARTZ, Berlin-Leipzig 1927 ff. (= ACO).

P. Th. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, (*Histoire des Conciles œcuméniques publiée sous la direction* de Gervais DUMEIGE S.I.) Paris 1961 (= CAMELOT).

E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Band I+II Tübingen 1930, 1933 (= CASPAR).

H. CHADWICK, *The Exile and Death of Flavian of Constantinople: a Prologue to the Council of Chalcedon*, in: *The Journal of Theological Studies* VI (1955) 17-34 (= CHADWICK).

B. EMMI, *Leone ed Eutiche*, in: *Angelicum* 29 (1952) 8-42 (= EMMI).

J. FLEMMING, *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449, syrisch mit Georg* HOFFMANNS *deutscher Übersetzung* und *seinen Anmerkungen herausgegeben* (in: *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-Hist. Klasse, Neue Folge* Band XV) Berlin 1917 (= FLEMMING).

A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise IV*, Paris 1937; hier S. 220-226: G. BARDY, *Le brigandage d'Ephèse et le concile de Chalcédoine* (= FLICHE-MARTIN IV).

W. H. C. FREND, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1972 (= FREND).

A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965 (= GRILLMEIER).

A. GRILLMEIER-H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 3 Bände, Würzburg 1951 ff. (= GRILLMEIER-BACHT).

Tr. JALLAND, *The Life and Times of St. Leo the Great*, London 1941 (= JALLAND).

J. LIÉBART, *Ephèse* (*Concile, dit Brigandage*) in: *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl.* XV 574-579, Paris 1963 (= LIÉBART).

J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz 1757 ff. (= MANSI).

M. MARTIN, *Le Pseudo-Synode connu dans l'histoire sous le nom de Bri-*

Wir können uns deshalb auf einen kurzen Hinweis auf *die* Tatsachen beschränken, die für die Frage wichtig sind, die wir hier behandeln wollen, nämlich ob Ephesus II zu Recht oder zu Unrecht mit dem Titel « Räubersynode » bedacht worden ist.

Die eigentlich christologische Auseinandersetzung begann mit dem ersten Konzil von Ephesus (431), bei dem Cyrill von Alexandrien, der den Papst Cölestin I. auf seiner Seite, den Kaiser Theodosius II. aber gegen sich hatte, seinen kirchenpolitischen Gegner, den Erzbischof von Konstantinopel, Nestorius, niederrang und seiner alexandrinischen Theologie weithin zum Siege verhalf. Johannes von Antiochien stand damals mit seinen Bischöfen gegen Cyrill. Der Friede zwischen beiden, der nicht ohne Druck von seiten des Kaisers 433 zustande kam, war ein Kom-

---

gandage d'Ephèse, étudié d'après les actes retrouvés en syriaque, Paris 1875. (Durch neuere Veröffentlichungen überholt).

Monumenta Germaniae Historica (= MGH).

F. NAU, *Nestorius, Le Livre d'Héraclide de Damas, traduit en français par* F. NAU. Paris 1910 (= NAU).

Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff (= OCP).

E. SCHWARTZ, *Der Prozeß des Eutyches*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abteilung*, 1929, Heft 5, München 1929 (= SCHWARTZ, *Der Prozeß*).

L. I. SCIPIONI, *Nestorio e il concilio di Efeso*. Mailand 1974 (= SCIPIONI).

W. DE VRIES, *Orient et Occident, les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles œcuméniques*, Paris 1974 (= DE VRIES, *Orient*).

— *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon*, in: OCP 35 (1969) 63-120 (= DE VRIES, *Chalkedon*).

— *Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Ephesus (431)*, in: *Annuarium Historiae Conciliorum* 2 (1970) Heft 1, S. 22-55 (= DE VRIES, *Ephesus*).

— *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche*, in: OCP 38 (1972) 331-366 (= DE VRIES, *Konstantinopel II*).

— *Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel (680-681)*, in: *Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer*, hrsg. von R. BÄUMER und H. DOLCH. Freiburg 1967, S. 262-285 (= DE VRIES, *Konstantinopel III*).

— *Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/870)*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 6 (1968) 7-42 (= DE VRIES, *Konstantinopel* IV).

— *Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von Nicäa (787)*, in: OCP 33 (1967) 47-71 (= DE VRIES, *Nicäa II*).

promiß, zu dem die antiochenische Partei manches von ihrem Gedankengut beisteuerte und wobei Cyrill sich gezwungen sah, einige seiner Lieblingsideen zurücktreten zu lassen [1]. Die radikalen Anhänger Cyrills waren mit dessen Konzessionen an die Gegenpartei nicht einverstanden. Nach seinem Tode (444) entwickelten sie eine Theologie, die Cyrills Gedanken mit einer gewissen Starrheit zu Ende dachte und damit die Gefahr einer neuen Häresie, der des Monophysitismus Vorschub leistete. Einer der Hauptvertreter dieser Richtung, der einflußreiche Priester und Archimandrit Eutyches, war gewiß kein großer Theologe, aber auch nicht jener, "imprudentissimus senex" oder "stultissimus homo", als den ihn Leo der Große charakterisierte [2]. Er dürfte eher mit raffinierter Schlauheit den einfältigen Mönch gespielt haben, um so seiner starr monophysitischen Formel zum Siege zu verhelfen, für die er sich auf Cyrill berief: "*Aus* zwei Naturen vor der Vereinigung; nach der Vereinigung eine Natur" [3]. Damit wandte er sich aber gegen die von Cyrill gebilligte Unionsformel von 433, die ohne Einschränkung von zwei Naturen gesprochen hatte [4].

Diese Ablehnung der Friedensformel, die zwischen Johannes von Antiochien und Cyrill ausgehandelt worden war, mußte die Opposition der Antiochener auf den Plan rufen. Flavian von Konstantinopel, der selbst der antiochenischen Theologie anhing, hätte wohl um des lieben Friedens willen die Agitation des "einfältigen Mönches" geduldet, wenn nicht Eusebius von Doryläum bei der Synodos Endemusa vom November 448 durch eine formelle Anklage gegen Eutyches ihn gezwungen gätte, diesem den Prozeß zu machen. Flavian spielte so ein gefährliches Spiel, da Eutyches den allmächtigen Günstling des schwachen Kaisers Theodosius, den Eunuchen Chrysaphios, hinter sich hatte. Dioscorus, damals Erzbischof von Alexandrien, der seinem Vorgänger an Skrupellosigkeit und Machtgier in nichts nachstand, aber nicht dessen geschmeidige Diplomatie zu handhaben wußte, benutzte die willkommene Gelegenheit, um sich in die Angelegenheiten Konstantinopels einzumischen und so den Erzbischof der

(1) DE VRIES, *Ephesus* 40.
(2) Ep. 35, ACO II IV, 6; Ep. 88 l.c. 46.
(3) ACO II II I, 17.
(4) Text bei CAMELOT 216.

Stadt, Flavian, der ihm die kirchliche Führerschaft im gesamten Osten streitig machte, zu erledigen.

Auf seine Veranlassung hin berief Kaiser Theodosius II. am 30 März 449 das Ökumenische Konzil für August desselben Jahres nach Ephesus. Das Konzil sollte die Entscheidungen der Synodos Endemusa vom November 448 annullieren. Der Kaiser betraute den Dioscorus mit dem Vorsitz auf dem Konzil. Dieser benutzte es, um Flavian und eine Reihe von, ihm zufolge, "nestorianisierenden" Bischöfen abzusetzen und den Eutyches zu rehabilitieren. Ephesus II war ein Triumph des Dioscorus, den er aber nur dem Kaiser verdankte, obwohl Papst Leo gegen ihn stand. Dioscorus hatte aber mit *einem* nicht gerechnet, nämlich mit der Tatsache, daß der Kaiser sterblich war. Der tödliche Sturz des Theodosius vom Pferd am 28. Juli 450 verwandelte mit einem Schlag die kirchenpolitische Situation völlig zu ungunsten des Dioscorus und führte dessen Sturz herbei. Pulcheria, die Schwester des verstorbenen Kaisers, ergriff die Macht und erhob den tüchtigen General Marcian zum Kaiser, indem sie ihm die Hand zum Ehebunde reichte.

So wurde das Konzil von Chalkedon (451) möglich, das den Dioscorus verurteilte, freilich nicht als Häretiker, sondern wegen seines unkanonischen Vorgehens in Ephesus. Das Reichskonzil von Ephesus (449) wurde abgeschafft und der Tomus Leonis ad Flavianum, der den Ideen der antiochenischen Schule jedenfalls näherstand als denen Cyrills, wurde mit in die Definition von Chalkedon hineingenommen. Leo hatte — freilich nur mit der Unterstützung des Kaisers — gesiegt; aber es war ein Sieg, der teuer bezahlt werden mußte und dessen Leo nicht froh werden konnte, da das Konzil zur Abspaltung eines bedeutenden Teiles der östlichen Christenheit von der Gesamtkirche führte. Gut hundert Jahre später, auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel (553) triumphierte doch wieder die Theologie Cyrills, die freilich nicht die in Chalkedon geprägte Formel verdrängen konnte. Der Sieger war hier der Kaiser und der Besiegte der schwache und ewig schwankende Papst Vigilius. Das Konzil bedeutete eine der tiefsten Demütigungen des Papsttums in seiner langen Geschichte. Die Spaltung in der Christenheit des Ostens wurde auch damit nicht überwunden. Sie besteht bis heute fort, wenn auch die Zahl der Gegner des Konzils von Chalkedon durch die politischen Ereignisse, insbesondere die Araber-Invasion und die lange Herr-

schaft der Moslems in den betreffenden Gebieten, stark zurückgegangen ist.

I. Die tieferen Ursachen der Entwicklung.

Einer der Hauptverantwortlichen dieser im ganzen so unglücklichen Entwicklung der Dinge ist ohne Zweifel der Erzbischof Dioscorus von Alexandrien. Für Leo ist Dioscorus "dieser neue Pharao" wie er ihn nennt (1), der Mann, durch dessen Schuld in Ephesus II der Glaube Schaden gelitten hat. Dioscorus hat dort alle Macht an sich gerissen; aber durch das Urteil und die Wut eines einzigen Menschen kann der von den Aposteln überkommene Glaube in Wirklichkeit doch nicht geschädigt werden (2).

Über die Frage, ob Dioscorus wirklich Häretiker war, werden wir weiter unten bei der Gesamtbeurteilung von Ephesus II zu handeln haben; ebenso über die Frage, ob Dioscorus in Ephesus legitim die Verhandlungen leitete, was Lucentius, einer der Legaten des Papstes in Chalkedon bestritt (3). Dioscorus ließ sich in seinem Machtstreben von seinen Anhängern "Ökumenischer Patriarch" nennen (4). Darin liegt der Anspruch auf *die* Führungsstellung im Osten, wie er auch bereits von Cyrill erhoben worden war. Daß Konstantinopel, das Neue Rom, im Begriff war, hier Alexandrien den Rang abzulaufen, erklärt die unversöhnliche Gegnerschaft der Erzbischöfe von Alexandrien gegenüber denen von Konstantinopel. In der Durchsetzung ihres Machtanspruches kannten sie keine Skrupeln. Das gilt von Dioscorus ebenso sehr wie von Cyrill. Nur wird Cyrill trotzdem von der Kirche als Heiliger verehrt, während Dioscorus nach der landläufigen Ansicht einer der großen Schurken der Kirchengeschichte gewesen sein soll. Über Cyrill urteilt neuerdings Luigi I. Scipioni: "L'intera operazione contro Nestorio fu da lui condotta con una spregiudicatezza più comprensibile in un politico consumatissimo che in

(1) Ep. 120, PL 54, 1049; ACO II IV, 79^{18}.
(2) Leo an Pulcheria, Ep 45, ACO II IV, 24.
(3) ACO II I I, 65^{23-33}.
(4) In einer Aussage des Bischofs Olympios, lateinisch: ACO II III I, $187^{11.12}$. Der griechische Paralleltext in ACO II I I 185 nº 87 gibt nur den Namen des Bischofs, aber nicht seine Aussage.

un uomo di Chiesa" (1) W. H. C. Frend schreibt über Dioscorus: "Dioscorus has gone down as one of the great villains of ecclesiastical history, but this is not how he appeared to contemporaries at the time of his consecration or even to later historians" (2). Eduard Schwartz stellt in seiner Darstellung des Prozesses gegen Eutyches Cyrill und Dioscorus einander gegenüber. "Auch Cyrill war nicht wählerisch in den Mitteln, mit denen er seine Zwecke durchzusetzen suchte. Aber er war aus kirchenpolitischen Gründen auch zu Kompromissen bereit. So verzichtete er auf die Verdammung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia und wechselte mit dem gefährlichsten Gegner seiner Christologie, Theodoret, sogar freundschaftliche Briefe. All das erschien der alexandrinischen Opposition unverzeihliche Schwäche ... Sie glaubte von Dioscorus, daß er die Machtmittel des alexandrinischen Patriarchats mit mehr Energie und Erfolg einsetzen werde als sein alt und müde gewordener Vorgänger. Zunächst schienen sie sich nicht getäuscht zu haben; später stellte sich freilich heraus, daß die vorsichtige, geschmeidige Diplomatie des Alten dauerhaftere Erfolge erzielt hatte als die brutale Gewaltpolitik des Nachfolgers" (3). Dioscorus war ohne Zweifel ein rücksichtsloser, brutaler Gewaltpolitiker. Wenn man aber Cyrill trotz seiner Skrupellosigkeit zugute halten will, daß er überzeugt war, für den orthodoxen Glauben zu kämpfen, so müßte man, um gerecht zu sein, auch Dioscorus zugestehen, daß er von der Gefährlichkeit der Zwei-Naturen-Theologie wirklich überzeugt war; wenn er auch in der Wahl der Mittel zu ihrer Ausrottung keine Skrupeln kannte. Das kirchenpolitische Ziel der Aufrechterhaltung der nach dem 6. Kanon von Nicäa Alexandrien zustehenden Vorrangstellung im Osten spielte bei Dioscorus wie bei Cyrill neben dem Kampf für das, was sie für die allein echte Orthodoxie hielten, immer eine entscheidende Rolle. Dioscorus lehnte die Friedensformel von 433, in der von zwei Naturen (nach der Vereinigung) die Rede war, entschieden ab. In Chalkedon erklärte er: Flavian sei in Ephesus (449) zu Recht verurteilt worden, weil er zwei Naturen nach der Vereinigung annahm (4).

(1) SCIPIONI 420.
(2) FREND 26.
(3) SCHWARTZ, *Der Prozeß* 54.
(4) ACO II I I, 117[5-6].

Eines der wichtigsten Werkzeuge, dessen sich Dioscorus und auch schon Eutyches für ihre Zwecke bedienten, war eine verhängnisvolle Bestimmung des Konzils von Ephesus (431), in der verboten worden war, dem Symbolum von Nicäa irgendein neues hinzuzufügen. E. Schwartz schreibt von diesem Dekret, daß es Cyrill geschickt (für seine Ziele) ausstaffiert habe (1). Im übrigen äußert derselbe Autor an anderer Stelle Zweifel an der Authentizität des Textes (2). Eutyches beruft sich auf das Dekret von Ephesus bereits in seiner Appellation an Leo, indem er sich darüber beklagt, daß Flavian bei der Synode in Konstantinopel im November 448 von ihm das Bekenntnis von zwei Naturen nach der Vereinigung verlangt habe. Er fährt dann wörtlich fort: "Ich aber habe aus Furcht, die in Euren (der Päpste) Dekreten begründet war, (die verboten), dem Glauben, der in der ... Synode von Nicäa festgesetzt worden war, auch nur ein Wort hinzuzufügen oder etwas davon wegzunehmen, ... es nicht gewagt, unsere Väter zu verfluchen" (3). Nach der Synode wandte sich Eutyches durch öffentliche Maueranschläge an das Volk von Konstantinopel. Er habe sich nur an Nicäa gehalten und habe die Bestimmung von Ephesus genau beobachtet, der zufolge niemand ein anderes Glaubensbekenntnis vorbringen dürfe als das, was Nicäa festgesetzt habe (4). Dioscorus wandte in Ephesus II das Dekret von Ephesus I geschickt gegen Flavian und Eusebius von Doryläum. Zunächst versicherte er sich der Zustimmung der Väter des Konzils zu dem Dekret von Ephesus, daß jeder verurteilt werden solle, der dem Symbolum von Nicäa etwas hinzufügen oder etwas davon wegnehmen wolle (5). Es ist zu bemerken, daß Dioscorus hier nicht einfach das Dekret von Ephesus in seinem Wortlaut wiedergibt, der nur verbot, ein anderes Glaubensbekenntnis aufzustellen als das von Nicäa verkündete, sondern ziemlich willkürlich das Dekret in seiner Weise interpretiert, in dem Sinne, daß jede Einführung einer Glaubensformel, die nicht wörtlich dem Symbolum von Nicäa entspreche, verboten sei.

(1) SCHWARTZ, *Der Prozeß* 54.

(2) ACO I I IV, S. XVIII ff. Der Text findet sich griechisch in ACO I I VII, 105[20]-106[8]. Hier heißt es "παρά". Lateinisch wird dieses "παρά" mit "praeter" wiedergegeben: ACO II II I, 42[25 ff]; II III I, 221[23 ff], 222[1-4].

(3) SCHWARTZ, *Der Prozeß* 32.

(4) l.c. 34.

(5) ACO II I I, 190[2-3].

Auch mit dieser willkürlichen Auslegung der ephesinischen Bestimmung waren die Väter von Ephesus II ohne weiteres einverstanden, wohl ohne zu ahnen, worauf Dioscorus eigentlich hinauswollte. Im übrigen stand auch die Formel des Dioscorus: "Aus zwei Naturen vor der Vereinigung, in einer Natur nach der Vereinigung" nicht im Symbolum von Nicäa. Dessen ungeachtet erklärten sich sogar die Vertreter Roms, der Bischof Julius und der Diakon Hilarus mit der Deutung des Verbots von Ephesus durch Dioscorus einverstanden. Das sei auch die Auffassung des Hl. Stuhles ([1]).

Dann wandte Dioscorus plötzlich das Dekret auf den Fall Flavian und Eusebius an. Sie hätten es gewagt, das Symbolum von Nicäa zu verändern (durch ihre neue Formel von den zwei Naturen). Deshalb seien sie als abgesetzt zu betrachten ([2]). Flavian erklärte daraufhin, er appelliere gegen diese Sentenz (an Rom). Der Diakon Hilarus rief sein "Contradikitur" in die Kirche hinein ([3]).

In der Tat bedeutete schon die Friedensformel von 433, die auch Cyrill angenommen hatte, einen Schritt über das Symbolum von Nicäa und über Ephesus hinaus. Das gleiche gilt erst recht von der Glaubensdefinition, die später in Chalkedon angenommen wurde. Es ist einfach ein Unding, eine Glaubensformulierung, und sei es auch die eines Ökumenischen Konzils, so zu verabsolutieren, daß jede spätere Ergänzung ausgeschlossen wird. Damit wären jedes tiefere Eindringen in die unergründliche Glaubenswahrheit und so jeder Fortschritt in der Dogmenentwicklung unmöglich gemacht. Die Kirche hätte nichts anderes mehr zu tun, als ewig die gleiche Formel, die von Nicäa, zu wiederholen, wenigstens wenn man die enge Interpretation des ephesinischen Dekrets, wie sie Dioscorus gab, annimmt. Die Bestimmung von Ephesus wäre, wenn man sie so versteht, weil in sich unsinnig, hinfällig. Tatsächlich wurde sie, selbst recht verstanden, nicht beachtet; man setzte sich über sie hinweg und mußte dies tun. Aber eine solche Bestimmung konnte als Waffe dienen, um sich unbequemer Gegner zu entledigen. Das ist in Ephesus II geschehen. Die Auslegung des Dekrets von Ephesus I, wie sie Dioscorus

([1]) ACO II I I, 190^{23-25}; $^{34-38}$; 191^{1-2}.
([2]) ACO II I I, 191, n° 962.
([3]) l.c. n° 963, 964.

gab, und aufgrund deren er Flavian von Konstantinopel und Eusebius von Doryläum für abgesetzt erklärte, wurde von den Vätern von Ephesus II allgemein als gültig anerkannt. Demnach wäre also Dioscorus, formal-juristisch gesehen, im Recht gewesen. Das hat er sich von den Vätern dieses Konzils, selbst von den Vertretern Roms, die freilich nicht ahnten, worauf er hinauswollte, bestätigen lassen. Ein mehrdeutiges und im Grunde undurchführbares Konzilsdekret hat also nach allem die spätere unglückliche Entwicklung stark beeinflußt.

Ein weiterer Grund dieser Entwicklung ist in der Tatsache zu sehen, daß Papst Leo die Situation im Osten nicht in allem richtig einschätzte. Er war überzeugt, daß seine Zwei-Naturen-Lehre auch im Osten von allen Bischöfen und allen Katholiken gehalten werde, und gab sich keine Rechenschaft darüber, wie stark dort die μία φύσις-Formel Cyrills schon Gemeingut geworden war. Selbst in Antiochien und der bürgerlichen Diözese Oriens waren Cyrills Ideen bereits weit verbreitet. Leo war überzeugt, in seinem "Tomus ad Flavianum", dessen Verlesung Dioscorus in Ephesus II bekanntlich verhinderte, nur die Lehre aller Bischöfe der ganzen Kirche und den Glauben aller Katholiken dargelegt zu haben. Dieser seiner Überzeugung gibt er z.B. in seinem Brief an Kaiser Theodosius vom 24.12.449 Ausdruck (1). In einem weiteren Brief an den Kaiser verlangt Leo von Anatolius, dem Nachfolger Flavians, ein klares Glaubensbekenntnis, in dem er annehmen solle, "was das Bekenntnis aller Katholiken und meines verkündet" (2). Wie gründlich Leo hier die wahre Situation verkannte, sollten die Geschehnisse im Osten beweisen. Auch Hugo Rahner, der in seinem Aufsatz "Leo der Große, der Papst des Konzils" Leos Größe nicht genug preisen kann, bringt doch einige kritische Bemerkungen über dessen Mangel an Verständnis für die griechische Spekulation an. Er schreibt: "Dieser römische Papst empfand, im leichten Hang zu einer traditionsgebundenen Simplizität, alle griechische Spekulation über das Christusgeheimnis als verdächtig oder unfruchtbar, besser gesagt als ehrfurchtslos" (3). Eduard Schwartz geht in seiner Kritik des mangelnden Verständnisses Leos für die Griechen erheblich weiter. Er schreibt

(1) Ep. 54, ACO II IV, 11.
(2) Ep. 69, l.c. 30.
(3) Grillmeier-Bacht I 337.

in seinem Aufsatz "Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian": "Als römischer Pontifex wollte er die Entscheidung der Streitfrage diktieren ... Für ihn als Okzidentalen, der wenig oder gar kein Griechisch verstand und von dem Wesen der griechisch-orientalischen Frömmigkeit keine Ahnung hatte, existierte die Frage überhaupt nicht, mit der sich jene quälten, wie die Gottheit und Menschheit in *einem* Christus angeschaut und verehrt werden könne" (1). An anderer Stelle schreibt derselbe Autor über Leo: "In Chalkedon zeigte sich, welche Schwierigkeit Leo damit geschaffen hatte, daß er eine den Oströmern unbegreifliche, ja widerwärtige Formulierung in seinem "Tomus" festgelegt hatte" (2). W. H. C. Frend schreibt in seinem Buch "The Rise of the Monophysite Movement" über Leo, er sei zwar ein guter Theologe gewesen, habe aber manchmal für die Meinung seiner Gegner kein Verständnis aufgebracht (3). Anderswo schreibt Frend: Leo "hatte wenig Kenntnis von der wirklichen Situation im Osten, und die herannahende Kraftprobe (in Ephesus II) sollte dies aufs klarste beweisen" (4). Der Tomus Leonis war zwar mit der Friedensformel von 433 vereinbar, aber nicht mit den zwölf Anathematismen Cyrills, die bereits Ephesus I zu seinen Akten genommen, wenn auch nicht ausdrücklich approbiert hatte (5). Leo verurteilt nicht bloß den Eutyches, sondern auch die Formel Cyrills von der "einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes", freilich ohne ihn zu nennen (6).

Daß diese Einstellung Leos im Osten zu Schwierigkeiten führen mußte, liegt auf der Hand. Die zweite Synode von Ephesus verurteilte, und zwar — das ist zu betonen — *vor* jeder Gewaltanwendung, spontan die Formel von "zwei Naturen nach der Vereinigung" (7). Hätte Dioscorus, wie es die römischen Legaten verlangten, in Ephesus den Tomus Leonis verlesen lassen, so wäre es wahrscheinlich zu Tumultszenen gekommen. Da der Erzbischof von Alexandrien im Jahre 449 noch den Kaiser Theodosius hinter

(1) Ed. SCHWARTZ, *Gesammelte Schriften*, Band 4, *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*, Berlin 1960, 137.

(2) l.c. 142.

(3) FREND 24.

(4) l.c. 38.

(5) l.c. 44.

(6) Ep. 88 an Paschasinus: ACO II IV, 46^{15-16}.

(7) ACO II I I, 140^{29}.

sich hatte, wäre eine Annahme des Tomus durch das Konzil praktisch aussichtslos gewesen. So betrachtet, erscheint das Vorangehen des Dioscorus auf dem Konzil tatsächlich eher als Schonung der Autorität Roms denn als deren Mißachtung. Selbst in Chalkedon, als die kirchenpolitische Situation durch den Tod des Theodosius und die Machtübernahme durch Pulcheria und Marcian völlig geändert war, stand, wie die Geschehnisse während der tumultuarischen 5. Sitzung beweisen, die überwiegende Mehrheit der Konzilsväter immer noch gegen den Tomus. Anatolius hatte zusammen mit einer Kommission von Bischöfen einen Entwurf einer Glaubensdefinition ausgearbeitet, der den Tomus nicht enthielt. Auf die Frage des Anatolius, ob die Definition der Synode gefalle, antworteten alle Bischöfe mit Ausnahme nur der römischen und einiger Orientalen: "Die Definition gefällt allen ... Wer anders denkt, sei verflucht! ... Werft die Nestorianer heraus" (1)! Die illyrischen Bischöfe riefen: "Wer dagegen ist (gegen den Entwurf des Anatolius), der ist ein Nestorianer. Wer dagegen ist, der soll nach Rom gehen" (2)! Wie die überwältigende Mehrheit der Konzilsväter von Chalkedon der antiochenischen Theologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre gegenüber eingestellt war, zeigte sich schon während der ersten Sitzung. Als Theodoret, der geistig führende Mann dieser Richtung, in die Konzilsaula eintrat, führte dies zu einer wahren Tumultszene. Die Ägypter z.B. schrien: "Wir werfen den Cyrill heraus, wenn wir diesen (den Theodoret) annehmen" (3). Die kaiserlichen Kommissare mußten die Bischöfe ermahnen: "Dieses vulgäre Geschrei paßt sich nicht für Bischöfe" (4). Die orientalischen Bischöfe (die der Diözese Oriens) setzten sich allerdings in Chalkedon für Theodoret ein (5). Wie sehr aber auch im Gebiet Antiochiens, wo doch die antiochenische Schule zur Zeit von Ephesus I noch einfachhin herrschte, nunmehr die cyrillische Tendenz zur Lehre von der *einen* Natur bereits erstarkt war, zeigt die Tatsache, daß Dioscorus, noch bevor er den Kampf gegen seinen Rivalen in Konstantinopel begann, zuerst einen erfolgreichen Angriff gegen die "Nestorianer" im

(1) ACO II I II, 123[13-16].
(2) l.c. 125[14-15]; vgl. de Vries, *Chalkedon* 106.107.
(3) ACO II I I, 70[26.27].
(4) l.c. 70[29-30].
(5) l.c. 70[14-15].

Gebiet Antiochiens führte. Der Erzbischof von Alexandrien spielte, wie es E. Caspar ausdrückt, die Rolle des oberbischöflichen Mahners im Osten (1). Er ging vor allem gegen Theodoret und Ibas vor und beklagte sich schon im Jahre 447 bei Domnus von Antiochien über Theodoret und dessen Lehre (2). Auf des Dioscorus Betreiben, der sich auf Klagen aus dem Klerus von Edessa stützen konnte, gab der Kaiser den Bischöfen Befehl, den Ibas abzusetzen (3). Auch den Domnus selbst verschonte Dioscorus nicht. Unzufriedene Kleriker hatten sich an ihn mit Klagen über die Mißbräuche, die in Antiochien herrschten, gewandt (4). Theodoret wurde durch den Kaiser von der Teilnahme an dem Reichskonzil von 449 ausgeschlossen (5). Das war natürlich ein Erfolg für Dioscorus. Wie sehr die antiochenische Theologie im Antiochien unterstehenden Bereich schon ausgehöhlt war, beweist die Tatsache, daß Dioscorus in der Sitzung vom 22.8.449 mit Leichtigkeit Anklagen auf Häresie gegen seine Hauptgegner wie Ibas, Theodoret und auch Domnus selbst aus deren eigenem Bereich vorbringen und diese daraufhin verurteilen konnte (6). Wenn hier auch manche Abstriche zu machen sind, so beweisen doch die angeführten Tatsachen zur genüge, daß Leo über die wirkliche Stimmung im Osten, als er seinen Tomus ad Flavianum schrieb, sehr schlecht unterrichtet war.

II. Die unmittelbare Voraussetzung für Ephesus II: die Verurteilung des Eutyches durch die Synodos Endemusa von November 448.

Den unmittelbaren Anlaß zur Berufung des Reichskonzils von Ephesus im Jahre 449 gab die im Jahr zuvor in Konstantinopel erfolgte Verurteilung des Priesters und Archimandriten Eutyches, der als entschiedener Anhänger Cyrills auch die Friedensformel von 433 ablehnte und mit einer gewissen Starrheit an den For-

(1) Caspar I, 465.
(2) Camelot 87.
(3) Flemming 7, Schreiben an die Synode vom 27.6.449.
(4) Frend 27-28.
(5) Brief des Kaisers an Dioscorus: ACO II I I, 74$^{9-11}$.
(6) Flemming über Ibas: S. 15 ff; über Theodoret: S. 85 ff; über Domnus: S. 115 ff.

meln Cyrills festhielt. Die Stellung des Eutyches in Konstantinopel war sehr stark, da er der Taufpate des Chrysaphios, des damals allmächtigen Günstlings des Kaisers war. Ihn anzugreifen, war gewiß nicht ratsam. Flavian, der damalige Erzbischof von Konstantinopel war ein friedliebender Mann, der dem Konflikt mit Eutyches auszuweichen suchte (1). Aber dessen entschiedener Gegner, Eusebius von Doryläum, reichte der Synodos Endemusa, die im November 448 in Konstantinopel tagte, eine offizielle Anklageschrift gegen Eutyches wegen Häresie ein, die Flavian nicht unberücksichtigt lassen konnte. Er hätte aber u.E. die Verurteilung des Eutyches vermeiden können, vor allem da dieser während des Prozesses, wie wir weiter unten (S. 371) im einzelnen sehen werden, seine am meisten anstößige Formulierung: der Leib Christi sei dem Unsrigen nicht wesensgleich, fallen ließ und sich im übrigen an Nicäa, Ephesus I und Cyrill hielt (2). Der ganze Prozeß von November 448, zu dem Eutyches erst am 22. des Monats, mit einer starken Leibwache versehen, erschien, ist in manchem angreifbar. Eutyches wandte sich nachher an den Kaiser, um eine Überprüfung des Prozesses zu erreichen, auch mit der Begründung, der Text seiner Verurteilung sei schon vor dem Prozeß fertiggestellt worden (3). Die Untersuchung des Prozesses ergab jedoch, Eduard Schwartz zufolge, daß von böswilliger erheblicher Verkürzung der Akten nicht die Rede sein konnte (4). In seiner Appellation an Leo beschwert sich Eutyches darüber, daß Flavian es abgelehnt habe, sein schriftlich vorbereitetes Glaubensbekenntnis überhaupt in Empfang zu nehmen; ferner daß Flavian von ihm verlangt habe, zwei Naturen nach der Vereinigung zu bekennen und alle zu anathematisieren, die diese nicht annehmen (5). Tatsächlich war die Zwei-Naturen-Formel damals noch von keinem Konzil offiziell gebilligt worden, und deshalb hatte Flavian nicht das Recht, unter Androhung des Anathems die Annahme dieser Formel von Eutyches zu verlangen. Flavian selbst ließ sogar in einem Brief an den Kaiser die Formel von der einen Natur des Wortes Gottes gelten, falls man nur hinzufüge,

(1) Über den Prozeß gegen Eutyches s. SCHWARTZ, *Der Prozeß* 65.
(2) l.c. 83, 85.
(3) FREND 36.
(4) SCHWARTZ, *Der Prozeß* 28; mit Berufung auf MANSI VI 808, 813.
(5) l.c. 31-32.

daß diese Natur Fleisch angenommen habe und Mensch geworden sei (1). Die Anklageschrift des Eusebius von Doryläum gegen Eutyches enthielt nur vage Behauptungen und präzisierte nicht, um welche Häresie es sich denn handeln sollte (2). Auch in der Vorladung des Eutyches zur Synode wurde keine konkrete Anklage erhoben (3). Leo selbst äußerte zunächst, nachdem er die Appellation des Eutyches erhalten hatte, ernste Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Vorangehens gegen Eutyches (4). Alles hängt aber schließlich davon ab, ob Eutyches in Konstantinopel wegen ihm nachgewisener Häresien zu Recht verurteilt wurde oder nicht.

Leo selbst gab zunächst zu, daß kein Beweis vorliege, um den Eutyches zum Häretiker zu erklären, so in seinem Brief an den Kaiser (Ep. 24) vom 18.2.449 (5). Eutyches ist kein Apollinarist, er anathematisiert vielmehr den Apollinarius und den Valentinus und bekennt ohne jede Zweideutigkeit seinen Glauben an die wahre Gottheit und die volle Menschheit Christi (6). Wenn er also in Konstantinopel als Apollinarist und als Anhänger des Valentinus verurteilt wurde, so war dieses Urteil ungerecht. Vor allem, die am meisten anstößige Formel, der Leib des Herrn sei dem unsrigen nicht wesensgleich, zog Eutyches während des Prozesses zurück. Er gab zu, daß er bislang nicht gesagt habe, der Leib unseres Herrn und Gottes sei dem unsrigen wesensgleich. Aber da man gegen ihn argumentierte, der Leib des Herrn sei aus der Jungfrau geboren, die uns wesensgleich sei, ließ sich Eutyches überzeugen und erklärte: "Ich bin mit allem, was ihr sagt, einverstanden" (7). Die Erklärung, die er für seine bisherige Lehre gab, stützt sich auf eine feine, vielleicht allzu feine Unterscheidung: Der Leib des Herrn ist der Leib Gottes (σῶμα θεοῦ), nicht der Leib eines Menschen (σῶμα ἀνθρώπου), wohl aber ein menschlicher Leib (σῶμα ἀνθρωπινόν) (8). Das will doch wohl heißen: der Leib des Herrn gehört als seinem letzten Subjekt der göttlichen

(1) ACO II I I, $35^{20.21}$.

(2) l.c. 100^{17-29}, $101^{1-4.16-20}$.

(3) l.c. 126^{17-26}.

(4) EMMI 21; ACO II IV, 4^{8}.

(5) JALLAND 219; EMMI 19; ACO II IV, 3.

(6) EMMI 18; ACO II II I, $34^{5-7.\ 22-33}$: Appellation des Eutyches an Leo. ACO II IV, 145^{18-23}: Glaubensbekenntnis des Eutyches.

(7) ACO II I I, $142^{13.\ 14.\ 16.\ 17.\ 22}$.

(8) l.c. $142^{26\ ff}$.

Person und nicht einem Menschen, der für ihn letztes Subjekt wäre. Der Mensch ist in Christus eben nicht letztes Subjekt. Insofern ist der Leib des Herrn dem unsrigen nicht wesensgleich, da unser Leib der eines Menschen ist und sonst nichts. Die feine Unterscheidung zwischen dem "Leib eines Menschen" und dem "menschlichen Leib" hat Leo nicht erfaßt, da die ihm vorliegende lateinische Übersetzung in beiden Fällen von "corpus humanum" sprach (1). B. Emmi erkennt an, daß die Unterscheidung, die Eutyches hier macht, durchaus nicht unsinnig ist, ja daß gerade sie beweist, daß er kein "törichter Mönch" war, unfähig zu denken (2). Leo hat in einem wichtigen Punkt die Lehre des Eutyches nicht verstanden, weil er des Griechischen nicht mächtig war. Es ist nicht recht verständlich, wie Emmi trotz der Anerkennung der Geistesschärfe des Eutyches nachher doch wieder die absolut negativen Urteile Leos: "imperitus senex", "stultissimus homo" sich zueigen macht (3). Emmi betont mit Recht, das "uns wesensgleich" sei eine typisch cyrillische Formel gewesen und Eutyches habe sie, obwohl er Cyrill in allem folgen wollte, zunächst wenigstens, abgelehnt. Im übrigen gelang es dem Eutyches nicht, die sehr delikaten cyrillischen Formeln so zu handhaben, daß man keine häretischen Schlußfolgerungen aus ihnen ziehen konnte (4). Die Frage ist aber, ob Eutyches selbst solche Schlußfolgerungen aus den Lehren Cyrills zog. Immerhin konnte man mit einem gewissen Recht die Lehren des Eutyches für nicht ungefährlich halten. Aber aus dessen Lehre von der einen Natur nach der Vereinigung, wie Leo dies tat, zu schließen, er habe die Verwandlung der Gottheit des Wortes in das Fleisch angenommen, erscheint uns nun doch recht willkürlich (5). Auch Cyrill hat bekanntlich von der "einen Natur" nach der Vereinigung, aber "von der fleischgewordenen Natur" geredet. Eutyches lehnte die Unionsformel von 433 ab, daß nämlich die Union aus zwei Naturen entstanden sein, und führte so seine eigene Verurteilung herbei, da Flavian auf der Formel von 433 beharrte. Eutyches war ein unentwegter Anhänger des Dioscorus (6), der ihn freilich

(1) Vgl. EMMI 34: ACO II II I, $17^{9.11}$.
(2) EMMI 33.
(3) l.c. 36.
(4) l.c. 37.
(5) ACO II IV 73^{27}; EMMI 38.
(6) SCHWARTZ, *Der Prozeß* 84.

schon in Chalkedon fallen ließ (1). Eutyches wollte, wie Emmi mit Recht betont, trotz seiner Lehre von der einen Natur in keiner Weise einer Mischung von Menschheit und Gottheit in Christus das Wort reden. Er nahm vielmehr eine vollständige Menschennatur an, einen wirklichen Leib, aus der Jungfrau Maria geboren, also keinen Scheinleib und auch keinen vom Himmel herabgekommenen Leib (2). Man warf ihm zu Unrecht vor, daß er, falls er nicht die Zweiheit der Naturen nach der Vereinigung annehme, Vermischung und Verschmelzung lehre (3). Eutyches blieb trotz allem bei seiner These, für die er sich unter andern auf Cyrill und Athanasius berief: "Aus zwei Naturen vor der Vereinigung, nach der Vereinigung und Fleischwerdung nur eine Natur" (4). Deshalb wurde er verurteilt. Der Patrizier Florentius faßte das Ergebnis der Diskussion folgendermaßen zusammen: Wer nicht sagt: "aus zwei Naturen und zwei Naturen", der ist nicht auf dem richtigen Weg (5). Die Schlußfolgerung, die Flavian zog, Eutyches hänge der Häresie des Valentinus und des Apollinarius an, aufgrund deren er die Verurteilung und Absetzung des Archimandriten aussprach (6), ist mindestens äußerst angreifbar, wenn nicht einfachhin falsch. Wenn also das 2. Ephesinum diese Verurteilung angriff, kann es jedenfalls allein deswegen nicht eine "Räubersynode" genannt werden. Eine Revision des in Konstantinopel doch allzu übereilt und oberflächlich, ohne gründliche Untersuchung gefällten Urteils scheint also berechtigt zu sein.

Die Verurteilung des Eutyches durch Leo erfolgte aufgrund der einseitigen Informationen, die dieser von Flavian erhalten hatte. In einem Brief an Leo gibt der Erzbischof von Konstantinopel seiner schweren Besorgnis, die ihm die Verbreitung wirrer Ideen durch Eutyches machte, Ausdruck (7). Flavian wirft dem Eutyches vor, er habe den Brief des Cyrill an die Orientalen (die Friedensformel von 433) nicht angenommen und die Irrtümer des

(1) l.c. SCHWARTZ zitiert MANSI VI 633, entspricht: ACO II I I, 92^{20-21}.

(2) EMMI 32; vgl. ACO II IV 145^{17-21}; vgl. II II I, 141^{20-24}.

(3) ACO II I I, $144^{26.27}$.

(4) l.c. 144^{18-20}.

(5) l.c. $145^{5.6}$.

(6) l.c. 145^{10-19}.

(7) Leo Ep. 3, ACO II III I, 7-8.

Valentinus und des Apollinarius erneuert (1). Die Formel von 433 war gewiß kein Dogma und ihre Ablehnung durch Eutyches kein zwingender Grund für dessen Verurteilung. Die Anklage auf Apollinarismus wurde oben (S. 371) schon als grundlos zurückgewiesen. Dann kommt Flavian auf die Lehre des Eutyches zu sprechen, der Leib Christi sei dem unsrigen nicht wesensgleich (2). Auch hierüber haben wir bereits gehandelt (S. 371). In einem weiteren Brief bringt Flavian als Hauptvorwurf gegen Eutyches dessen Lehre, vor der Vereinigung könne man zwar von zwei Naturen reden, nach der Vereinigung aber nur von einer Natur (3). Das war allerdings die immer wieder von Eutyches wiederholte Formel. Die Frage ist nur, ob sie als häretisch verstanden werden muß. Wenn Eutyches, wie bereits (S. 371) gesagt, die volle Gottheit und die volle Menschheit Christi lehrt, dann kann die Ausdrucksweise "eine Natur" ebenso wie bei Cyrill orthodox verstanden werden. Freilich — und das ist ein schwerer Mangel — fügte Eutyches nicht wie Cyrill hinzu: "die fleischgewordene Natur". Da er aber die volle Menschennatur Christi klar lehrt, braucht man die Formel "eine Natur" nicht als häretisch anzusehen. Die Einheit der Natur ist dadurch gegeben, daß Gottheit und Menschheit der einen, göttlichen Person angehören. Das sagt Eutyches freilich ausdrücklich nicht. Aber wir dürfen von ihm *vor* Chalkedon nicht eine perfekte Terminologie erwarten, erst recht nicht, da selbst die chalkedonische Redeweise erst später zur vollen Klärung kam (4). Der pastoralen Sorge Flavians, daß durch die unklare Ausdrucksweise der Eutyches in dem ihm anvertrauten Kirchenvolk Verwirrung gestiftet werde, können wir die Berechtigung nicht absprechen. Aber die Gründe zu dessen Verurteilung als Häretiker beruhten doch auf einer falschen Interpretation seiner Lehre.

Leos Verurteilung des Eutyches ist das bloße Echo auf die Anklagen, die Flavian in seinen Briefen gegen ihn erhoben hatte.

(1) l.c. 8[14-16].

(2) l.c. 8[22 ff].

(3) l.c. 9[23.24].

(4) s. A. Grillmeier, *The Understanding of the Christological Definitions ... in the Light of the Post-Chalcedonian Theology*, in: *Second Ecumenical Consultation between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church*, September 3-9, 1973, in: *Wort und Wahrheit, Supplementary Issue*, Number 2, Wien 1974, S. 34 ff.

Ihre Berechtigung steht und fällt also mit der Stichhaltigkeit dieser Anklagen. Die Verurteilung erfolgte im Tomus Leonis ad Flavianum, aufgrund dessen Informationen über den Prozeß von 448. Leo versteht den Ausdruck "vor der Vereinigung" im zeitlichen Sinne, der dem Eutyches fernlag (1). So töricht, wie es Leo hier voraussetzt, war nun Eutyches gewiß doch nicht. Leo empfiehlt dem Flavian an anderer Stelle, mit der "insania" eines "imperitus" (des Eutyches) Geduld zu haben. Solche Leute seien trotz ihres Alters doch wie Kinder. Man müsse sie milde behandeln, wenn sie sich belehren ließen. Wenn nicht, müßten sie eben gebührend bestraft werden (2).

Eutyches hat freilich auch bei den Gegnern des Konzils von Chalkedon keine Gnade gefunden. Wie schon gesagt, ließ Dioscorus selbst ihn schon in Chalkedon fallen. Eutyches war für ihn ein willkommenes Werkzeug gewesen, um sich in Konstantinopel einmischen zu können. Nachdem Dioscorus ihn dazu nicht mehr gebrauchen konnte, warf er ihn eben wie ein nutzlos gewordenes Werkzeug weg. Selbst die ägyptischen Bischöfe anathematisierten in Chalkedon den Eutyches als einen Häretiker (3). J. Lebon hat Dokumente veröffentlicht, die beweisen, daß die späteren Gegner des Konzils von Chalkedon den Eutyches als Häretiker ansehen (4). Die allzu unbestimmte Ausdrucksweise des ersten Vorkämpfers des Monophysitismus hat also selbst bei den Gegnern von Chalkedon keine Annahme gefunden. Aber auch dies beweist nicht, daß Eutyches wirklich ein Häretiker war.

III. War Ephesus II wirklich ein "latrocinium"?

Leo der Große qualifiziert Ephesus II bekanntlich als "latrocinium". Der Ausdruck findet sich im Brief 95 vom 20.7.451 an Pulcheria: Ephesus war kein "iudicium", sondern ein "latrocinium" (5). Die Vorsitzenden der Synode klagt Leo an, sie

(1) Ep. 28, PL 54, 777, vgl. ACO II II I, 32.

(2) Ep. 37 an Flavian, vom 23.7.449, s. ACO II IV, 18; vgl. Camelot 98 ff.

(3) ACO II I II, 112[20.21].

(4) J. Lebon, *Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie*, in: *Le Muséon* 59 (1946) 515 ff.

(5) ACO II IV, 51[4].

hätten den katholischen Glauben zu zerstören und eine verabscheuungswürdige Häresie zu stärken gesucht, zudem mit Gewalt die Bischöfe gezwungen, ihnen dabei zuzustimmen (1). Tr. Jalland macht hierzu einige treffende kritische Bemerkungen: Die negative Einstellung Leos zum Konzil hatte ihren Grund vor allem in der Tatsache, daß sein Tomus an Flavian in Ephesus nicht verlesen worden war, dazu in dem unfairen Druck "alleged to have been exercised on the recalcitrant minority", ferner in der wenig respektvollen Art, wie seine Legaten in Ephesus behandelt worden waren. Vor allem aber sah Leo in der Rehabilitierung des Eutyches die Gefahr einer neuen Häresie, nämlich der des Monophysitismus. Jalland weist sehr mit Recht darauf hin, daß die meisten unserer Informationen über das Konzil und über dessen Vorangehen von katholisch-orthodoxer Seite herstammen und deshalb wegen der Voreingenommenheit dieser Quellen mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen sind. Leo macht den Dioscorus für alles verantwortlich; aber es ist zweifelhaft, wie weit er schuldig war. Die eigentliche Leitung des Konzils lag eben doch in den Händen der kaiserlichen Kommissare. Dioscorus machte mehr als einmal den Versuch, das päpstliche Schreiben zur Verlesung zu bringen. So Jalland (2).

Wir wiesen oben (S. 367-8) schon darauf hin, daß eine Verlesung des Briefes sehr wahrscheinlich für Leo sehr unerwünschte Folgen gehabt hätte.

1. *Ephesus II häretisch?*

Der Hauptvorwurf Leos gegen das Konzil war, wie schon gesagt, der Glaube habe dort Schaden gelitten (3). Am 26.6.451 schreibt er an den neuen Kaiser Marcian, er könne die Synode von 449 nicht ein Konzil nennen, weil sie den wahren Glauben verdorben habe (4). Wir müssen also zunächst untersuchen, ob dieser Vorwurf zu Recht besteht oder nicht. Wie oben (S. 370 ff.) schon angeführt wurde, ist es zum mindesten zweifelhaft, ob Eutyches wirklich ein Häretiker war. Es ist ferner zu untersuchen,

(1) l.c. 51^{5-9}.
(2) Jalland 252.
(3) Ep. 45 an Pulcheria vom 13.10.449, s. ACO II IV, 24.
(4) Ep. 89, s. ACO II IV, 48.

ob dessen Rehabilitierung durch das Konzil die Billigung einer Häresie bedeutete. Dioscorus forderte in Ephesus die einzelnen Bischöfe auf, sich über den Glauben des Eutyches zu äußern. Als erster antwortete Juvenal von Jerusalem, Eutyches habe nichts anderes bekannt, als was in Nicäa und Ephesus gelehrt worden sei. Die Synode stimmte dem zu (1). Domnus von Antiochien räumte ein, er habe aufgrund der Informationen, die über die Synode von Konstantinopel (448) an ihn geschickt worden seien, der Verurteilung des Eutyches zugestimmt. Nun aber habe dieser in Ephesus (449) ein schriftliches Bekenntnis vorgelegt, das nichts anderes enthalte, als was in Nicäa und Ephesus (431) beschlossen worden sei. Deshalb stimme er für die Wiedereinsetzung des Eutyches in seine Ämter (2). Es folgen dann in den Akten noch eine Reihe von Zeugnissen anderer Bischöfe im gleichen Sinne (3)! Die Synode von Ephesus wollte also durch die Rehabilitierung des Eutyches nur den Glauben von Nicäa und von Ephesus I bestätigen. Dagegen läßt sich nichts einwenden. Was die sehr mißverständliche Lehre des Eutyches betrifft, der Leib Christi sei dem unsrigen nicht wesensgleich, so hat Ephesus II sich dazu nicht geäußert. Man kann also nicht einfach behaupten, das Konzil habe diese Ansicht approbiert. Eutyches hatte diese Redeweise schon in Konstantinopel 448 zurückgezogen. Man glaubte ihm dort einfach nicht, was doch wohl recht willkürlich war. Zudem kann die Ausdrucksweise, wie oben (S. 371-2) gezeigt wurde, auch richtig verstanden werden. Die Formel des Eutyches: "Ich bekenne, daß unser Herr vor der Vereinigung aus zwei Naturen war; nach der Vereinigung bekenne ich nur eine Natur", wurde von der Synode von Ephesus II auf die Frage des Dioscorus als rechtgläubig anerkannt (4). Der Ausdruck "eine Natur" braucht bei Eutyches ebenso wenig wie bei Cyrill in einem häretischen Sinn verstanden zu werden. Er lehrt, wie oben (S. 373) schon gesagt wurde, eindeutig, daß in Jesus Christus Gottheit und Menschheit im Vollsinn vorhanden seien. Aus der Rehabilitierung des Eutyches folgt also nicht mit Notwendigkeit, daß in Ephesus II der Glaube Schaden gelitten habe. Man wird den Eindruck

(1) ACO II I I, 182^{8-16}.
(2) l.c. 182^{17-25}.
(3) l.c. 182^{26-40}; 183^{1-8}.
(4) ACO II I I, 143^{7-13}.

nicht los, daß Leo aus dem verständlichen Ärger darüber, daß sein Tomus in Ephesus nicht zur Verlesung kam, dem Konzil gegenüber voreingenommen war.

Dioscorus, der die Lehre des Eutyches in Ephesus II gebilligt hatte, wurde in Chalkedon nicht als Häretiker, sondern wegen seines unkanonischen Vorangehens verurteilt. Er vertrat auch in Chalkedon noch dieselbe Lehre wie Eutyches: "Das 'aus zwei Naturen' nehme ich an, das 'zwei Naturen' nehme ich nicht an" (1). In der Anklageschrift, die Eusebius von Doryläum in Chalkedon gegen Dioscorus einreichte, wurde dieser zwar, weil mit Eutyches übereinstimmend, als Häretiker bezeichnet (2). In der Verurteilungssentenz des päpstlichen Legaten Paschasinus gegen Dioscorus ist jedoch von Häresie nicht die Rede. Diese Sentenz wurde von Paschasinus im Einverständnis mit den Vätern des Konzils von Chalkedon gefällt. Sie gibt als Begründung: Dioscorus hat unkanonisch den von seinem Bischof regulär verurteilten Eutyches, der mit ihm eines Glaubens war (ὁμόδοξος) in seine communio aufgenommen, und zwar noch bevor er in Ephesus mit den dort versammelten Bischöfen darüber beraten hatte ... Er hat die Verlesung des Briefes Leos an Flavian verhindert und es später gewagt, den Erzbischof des großen Rom, Leo, zu exkommunizieren (N.B. dies erst nach Ephesus II, auf dem Weg nach Chalkedon) ... Er hat auch regulär von verschiedenen Konzilien verurteilte, gegen das göttliche Gesetz, wieder aufgenommen. "Deswegen hat ihn der seligste Erzbischof des großen und älteren Rom, Leo, durch uns und durch die gegenwärtige hl. Synode zusammen mit dem dreimal seligen und allen Lobes würdigen Apostel Petrus ... der bischöflichen Würde beraubt und ihn auch von jedem priesterlichen Dienst ausgeschlossen" (3). Es wird hier zwar erwähnt, daß Dioscorus mit Eutyches eines Glaubens war. Aber dies wird nicht als Grund der Verurteilung angegeben. Interessant ist auch, daß hier der Versammlung von Ephesus doch eine rechtliche Bedeutung zugeschrieben zu werden scheint. Der Text legt nahe, daß die Wiederaufnahme des Eutyches in die communio, falls von den Vätern von Ephesus II gebilligt, nicht mehr als unkanonisch angesehen

(1) l.c. 120[14].
(2) ACO II I II, 9[8-9].
(3) l.c. 28-29.

werden müßte. Tatsächlich wurde sie aber von dieser Synode gutgeheißen. — Das Konzil von Chalkedon selbst führt in seinem Brief an den Kaiser, in dem es ihm die Gründe für die Verurteilung des Dioscorus mitteilt, allerdings auch an, Dioscorus habe den der "manichäischen Gottlosigkeit" folgenden Eutyches unkanonisch, *vor* einem Synodalbeschluß wieder als Priester und Mönchsobern anerkannt (1). Die "manichäische Gottlosigkeit" des Eutyches existierte in der Tat aber nur in der Phantasie der Väter von Chalkedon. — In dem Brief, durch den das Konzil dem Klerus von Alexandrien die Absetzung des Eutyches mitteilt, wird als Begründung nur dessen unkanonisches Vorangehen angegeben. Von Häresie ist nicht die Rede. Dasselbe gilt von der Verurteilungssentenz, die das Konzil in seinem eigenen Namen dem Dioscorus zustellte (2). Insbesondere wird hier auch geltend gemacht, daß Dioscorus trotz dreimaliger Vorladung nicht vor dem Konzil erschienen sei und sich deshalb des Ungehorsams schuldig gemacht habe.

Dioscorus verwahrt sich gegen den Vorwurf der Häresie: Flavian sei zu Recht verurteilt worden, weil er nach der Vereinigung zwei Naturen annehme. Dioscorus beruft sich zum Beweis seiner These auf die Väter: Athanasius, Gregor und Cyrill, die an vielen Stellen lehrten, man dürfe nach der Vereinigung nicht mehr von zwei Naturen reden, sondern nur noch "von der einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes" (3).

Anatolius, der Nachfolger des Flavian, erkannte in Chalkedon die Rechtgläubigkeit des Dioscorus ausdrücklich an. Zu Beginn der 5. Sitzung wurde dem Konzil der Entwurf einer Glaubensdefinition vorgelegt, der von einer Kommission von Bischöfen mit Anatolius an der Spitze ausgearbeitet worden war. Die kaiserlichen Kommissare bemerkten dazu: "Dioscorus sagte, er habe den Flavian verurteilt, weil er (in Christus) zwei Naturen annehme. Die Definition aber sagt: 'aus zwei Naturen'" (4). Anatolius bemerkte dazu: "Dioscorus ist nicht wegen des Glaubens verurteilt worden, sondern weil er den Herrn Erzbischof Leo exkommuni-

(1) Lateinisch: ACO II III II, 83, (fehlt im griechischen Text).
(2) ACO II I II, 41^{33}-42^{34}; vgl. Frend 47.
(3) ACO II I I, 117^{5-8}.
(4) ACO II I II, 124^{14-16}.

ziert hatte und weil er trotz dreimaliger Vorladung nicht zum Konzil gekommen war (1).

J. Lebon zitiert in einem "Autour du cas de Dioscore d'Alexandrie" betitelten Aufsatz eine Reihe von Texten verschiedener Autoren, die sich für die Rechtgläubigkeit des Dioscorus einsetzen. Er habe sich von Eutyches (wie zuerst selbst Leo) täuschen lassen und ihn nur deshalb irrtümlich rehabilitiert (2). Es handelt sich hier allerdings um Texte von Autoren, die das Konzil von Chalkedon verwerfen, sich aber auch von Eutyches energisch distanzieren, der, wie sie sagen, in Ephesus II zwar ein orthodoxes Glaubensbekenntnis abgelegt habe, im Grunde seines Herzens aber doch ein Häretiker gewesen sei. Da die späteren "Monophysiten" heute ganz allgemein auch von katholischen Autoren als rechtgläubig anerkannt werden, hat ihr Zeugnis auch sein Gewicht. Die Entscheidungen von Ephesus II fanden aber, wie Frend hervorhebt, zunächst im Osten Anerkennung (3). Grillmeier betont, daß sich Ephesus II im Rahmen der Anathematismen Cyrills hielt (4). Nach allem muß der Vorwurf Leos gegen die "Räubersynode", der katholische Glaube habe in ihr Schaden gelitten, zum mindesten als zweifelhaft gelten.

2. *Unkanonisches Vorangehen in Ephesus II?*

Es bleibt zu untersuchen, inwieweit die Anklagen wegen unkanonischen Vorangehens in Ephesus zutreffend sind. Manches davon ist rundweg abzulehnen. Andere Vorwürfe gegen Ephesus II lassen sich mit demselben Recht auch gegen als ökumenisch anerkannte Konzilien erheben. Die Hauptanklage gegen die "Räubersynode": die der Gewaltanwendung, um die Bischöfe zur Unterschrift zu zwingen, wird besonders zu untersuchen sein.

Der päpstliche Legat Lucentius erhebt in der ersten Sitzung von Chalkedon gegen Dioscorus den Vorwurf: "Er soll Rechenschaft ablegen über das Urteil. Er hat sich das Amt des Richters widerrechtlich angemaßt und er hat es gewagt, eine Synode zu halten ohne die Autorität des Apostolischen Stuhles, was noch

(1) l.c. 124^{17-19}; vgl. Jalland 296.
(2) *Le Muséon* 59 (1946) 519 ff.
(3) FREND 46.
(4) GRILLMEIER 459.

nie geschehen ist und was nicht geschehen durfte" (1). Tr. Jalland bemerkt hierzu: "Abgesehen von der Tatsache, daß vom Standpunkt der reichskirchlichen Konzeption die Rechtmäßigkeit des Vorangehens in Ephesus nicht bezweifelt werden konnte, wiesen die Kommissare den römischen Einwand mit der Begründung zurück, dieselbe Partei könne nicht gleichzeitig als Richter und als Ankläger auftreten, wie es die römischen Legaten tun wollten. Der Einwand wurde deswegen abgelehnt (2). Wenn der römische Legat sich hier auf ein Gewohnheitsrecht berufen will, dem zufolge niemand den Vorsitz auf einem Ökumenischen Konzil führen könne, ohne durch Rom autorisiert zu sein, so ist dies doch eine sehr gewagte Behauptung, die einfach den Tatsachen widerspricht. Eine solche Gewohnheit existierte damals nicht. Ephesus II wäre, wenn wir es einmal hypothetisch als ökumenisch annehmen wollen, das dritte Konzil dieser Art gewesen. In Nicäa führte ganz gewiß nicht ein von Rom dazu autorisierter Bischof den Vorsitz (3). In Ephesus 431 präsidierte tatsächlich Cyrill von Alexandrien, ohne aber vom Papst Cölestin mit dem Vorsitz betraut worden zu sein (4). Leo hatte jedenfalls zu der Einberufung von Ephesus II durch Entsendung von Legaten seine Zustimmung gegeben (5). Dioscorus wurde vom Kaiser mit dem Vorsitz betraut (6). In Chalkedon leiteten die Kommissare des Kaisers die Verhandlungen, nicht die römischen Legaten (7). Bei den späteren Konzilien ist es regelmäßig der Kaiser, der den oder die Vorsitzenden bestimmt (8). Der Vorwurf des Lucentius entbehrt also

(1) ACO II I I, 65[29-32].

(2) JALLAND 290; ACO II I I, 66[8-9].

(3) S. M. GOEMANS, *Het algemeen Concilie in de vierde Eeuw*, Nijmegen-Utrecht 1945, S. 38, 39. Wahrscheinlich führte Ossius von Cordova als Vertrauensmann des Kaisers den Vorsitz.

(4) DE VRIES, *Ephesus* 36, 37. SCIPIONI 211.

(5) Leo Ep. 33 an die Synode von Ephesus: ACO II IV, 15-16.

(6) Brief des Kaisers an Dioscorus ACO II I I, 74[20]; vgl. Frend 39, FLEMMING 5.

(7) DE VRIES, *Chalkedon* 73 ff.

(8) Beim 2. Konzil von Konstantinopel (553) führte der Patriarch der Stadt den Vorsitz, vgl. FLICHE-MARTIN IV, 472. Beim 3. Konzil von Konstantinopel (680/681) präsidierte der Kaiser selbst bei den ersten elf Sitzungen. Dann ließ er sich durch Funktionäre vertreten. In der Schlußsitzung führte er wieder selbst den Vorsitz, vgl. DE VRIES, *Konstantinopel III* 268 ff. Die Verhandlungen des Nicaenum II (787) leitete der Patriarch Tarasius, vgl. DE VRIES, *Nicäa II* 62. Beim 4. Konzil

jeder Grundlage; er nimmt auf die reichskirchliche Realität, die im 1. Jahrtausend herrschte, keine Rücksicht.

Gegen die Rechtmäßigkeit von Ephesus II wird ferner geltend gemacht, es seien nur dem Dioscorus genehme Bischöfe zugelassen und ihm mißliebige ausgeschlossen worden (1). Der Kaiser Theodosius, auf den Dioscorus durch dessen Günstling Chrysaphios einen starken Einfluß ausübte, hatte in der Tat das geistige Haupt der antiochenischen Schule, Theodoret von Cyrus, ausdrücklich von der Teilnahme am Konzil ausgeschlossen. In seinem Brief an Dioscorus, in dem der Kaiser diesem seinen Beschluß, das Konzil für August 449 nach Ephesus zu berufen, mitteilt, bestimmt er ausdrücklich, Theodoret dürfe nur zum Konzil kommen, wenn die Synode ihr Einverständnis dazu gäbe (2). Dem Eusebius von Doryläum verbot der Kaiser ausdrücklich, an der Synode teilzunehmen. Dies stellte Dioscorus in Chalkedon mit Berufung auf die vom Kaiser seinem Vertreter, dem Comes Elpidius, gegebenen Instruktionen fest (3). Eusebius selbst erklärte in Chalkedon, man habe ihn in Ephesus nicht eintreten und so auch nicht zu Wort kommen lassen (4). Die Bischöfe, die 448 in Konstantinopel den Eutyches verurteilt hatten, durften zwar an den Sitzungen von Ephesus II teilnehmen, hatten aber kein Stimmrecht. So hatte es der Kaiser in den Instruktionen, die er seinen Vertretern Elpidius und Eulogius gab, angeordnet (5). Ein solches Vorangehen war gewiß nicht kanonisch. Aber wenn wir es mit Cyrills Handlungsweise in Ephesus I vergleichen, so wird klar, daß Dioscorus nicht unkanonischer handelte als Cyrill, der bekanntlich die Ankunft des Johannes von Antiochien und seiner Bischöfe nicht abwartete, weil er wußte, daß sie seine Gegner waren. Cyrill setzte sich über einen schriftlichen Einspruch, der von 68 Bischöfen unterzeichnet war, hinweg, die darauf hingewiesen hatten, daß Johannes in wenigen Tagen kommen werde. Außerdem sei noch eine Anzahl von westlichen Bischöfen unter-

---

von Konstantinopel (869/870) präsidierte bei einigen Sitzungen der Kaiser selbst, bei anderen in seinem Namen der Patrizier Baanes, vgl. DE VRIES, *Konstantinopel IV*, 16/17.

(1) Leo an Theodosius, Ep. 44: ACO II IV, 20^{2-3}.

(2) ACO II I I, 69^{1-6}.

(3) l.c. 96^{28-23}.

(4) l.c. 96^{23-27}.

(5) ACO II I I, 72^{21-25}.

wegs und der Kaiser habe angeordnet, man dürfe das Konzil nicht beginnen, bevor nicht alle angekommen seien (1). Cyrill mißachtete auch den Einspruch des kaiserlichen Vertreters Candidian, ja er setzte diesen mit Gewalt mit Hilfe seiner aus Ägypten mitgebrachten Leibwache aus der Kirche hinaus, als die erste Sitzung am 22.VI.431 begonnen hatte (2). Cyrills Konzil war also nicht weniger willkürlich zusammengesetzt als das des Dioscorus, und doch ist Ephesus I als ökumenisches Konzil in die Geschichte eingegangen. Entscheidend war, wie weiter unten (S. 398) ausgeführt wird, die Rezeption durch den Papst und die Gesamtkirche.

Beim 2. Konzil von Konstantinopel (553) waren nur vom Kaiser Justinian sorgfältig ausgewählte und ihm willfährige Bischöfe zugelassen (3). Trotzdem erkannte bereits Gregor der Große in seiner Synodica, mit der er (591) den orientalischen Patriarchen seine Wahl anzeigte, dieses Konzil als das fünfte an, das er in gleicher Weise (pariter) verehre wie die vier ersten (4). In Konstantinopel II ging man im ganzen noch viel unkanonischer voran als in Ephesus II, tagte doch das Konzil ohne, ja gegen den in Konstantinopel anwesenden Papst Vigilius. Das ist also für die Anerkennung der Ökumenizität allein nicht entscheidend.

Auch bei anderen Konzilien wurden nur Bischöfe, die der jeweils herrschenden Tendenz entsprachen, zugelassen, so zum 2. Konzil von Nicäa (787) nur solche, die sich bereits für die Bilderverehrung ausgesprochen hatten (5). Beim 4. Konzil von Konstantinopel (869/870) war das Recht zur Teilnahme an die von Rom verlangte Unterzeichnung des "libellus satisfactionis" geknüpft (6).

Manche führen zum Aufweis des unkanonischen Charakters der 2. Synode von Ephesus an, es sei ihr vom Kaiser schon im voraus genau vorgeschrieben gewesen, was sie zu behandeln und zu beschließen habe. Theodosius gab in der Tat in einem Brief an die Synode genaue Anweisungen darüber, was zu geschehen habe. Die Unruhe in der Kirche, die durch die Verurteilung des

(1) Scipioni 212; ACO I IV, 27^{23}-28^{10}.
(2) Scipioni 214; ACO I IV, 32^{28}.
(3) de Vries, *Konstantinopel II* 337.
(4) l.c. 340; MGH Ep. I Reg. nº I 24, S. 36.
(5) de Vries, *Nicäa II* 53.
(6) de Vries, *Konstantinopel IV* 21.

Eutyches durch Flavian entstanden sei, solle beseitigt werden. Man solle den Glauben von Nicäa und von Ephesus bestätigen und den Nestorianismus radikal ausrotten usw. (1). Aber von andern Konzilien, die als ökumenisch anerkannt sind, gilt das gleiche: Es war auch ihnen ihr Programm genau vorgezeichnet. Das gilt z.B. ganz klar von Chalkedon. Entegegen den Absichten Leos und auch den Wünschen der Konzilsväter selbst drängten die kaiserlichen Kommissare, die effektiv den Vorsitz führten, von vornherein auf das ihnen vom Kaiser vorgeschriebene Ziel hin: Das Konzil soll zunächst einmal das vorhergehende Reichskonzil, Ephesus II, außer Kraft setzen und dann eine neue Glaubensformel mit Einschluß des Tomus Leonis ad Flavianum ausarbeiten. Achtzehn staatliche Funktionäre bildeten die offizielle kaiserliche Kommission, die ihre genauen Instruktionen hatte und an deren Weisungen sich das Konzil zu halten hatte (2). Es gab freilich in Chalkedon manche Zwischenfälle, die dem kaiserlichen Programm wenig entsprachen. Aber am Ende kam eben doch das heraus, was der Kaiser gewollt hatte. Beim 2. Konzil von Konstantinopel ist es noch deutlicher, daß alles nach dem von Justinian festgesetzten Plan vor sich ging. Gleich zu Beginn des Konzils ließ er einen Brief an die Väter verlesen, in dem er ihnen seine Entscheidung über die Frage der "drei Kapitel" mitteilte, die das Konzil einfach anzunehmen hatte (3). Beim 4. Konzil von Konstantinopel (869/870) setzten die kaiserlichen Kommissare, ihrer Instruktion gemäß, gegen den zähen Widerstand der päpstlichen Legaten es durch, daß wenigstens formell der Fall Photius von neuem aufgeworfen und entschieden wurde. Der Patrizier Baanes, der die Verhandlungen leitete, erklärte rundheraus, die Vertreter des Kaisers würden ihre Unterschrift unter die Konzilsakten nur unter der Bedingung setzen, daß Photius und seine Anhänger Gelegenheit bekämen, sich vor der Synode zu verteidigen (4). Das bedeutete die deutliche Drohung, das Konzil auffliegen zu lassen, wenn es sich nicht den Wünschen des Kaiser beugte. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß bei allen Konzilien des 1. Jahrtausends das Ergebnis jeweils schon vorher feststand. Es war durch die kir-

(1) ACO II I I, 73^{21}-74^{6}.
(2) Jalland 288-289. Vgl. de Vries, *Chalkedon* 67, 72, 78.
(3) ACO IV I, 9 ff.
(4) Mansi XVI, 55 AB.

chenpolitische Situation determiniert. Das ist also bei Ephesus II nichts Besonderes, weswegen man dieses Konzil als "Räubersynode" qualifizieren müßte.

3. *Gewaltanwendung in Ephesus?*

Der Hauptvorwurf, der gegen Ephesus II erhoben wird, um die Bezeichnung als "Räubersynode" zu rechtfertigen, ist der, daß man dort Gewalt angewandt habe, um die Bischöfe zur Unterschrift zu zwingen, ja daß es auf dem Konzil zu schweren Mißhandlungen Flavians oder gar zu dessen Ermordung gekommen sei. Leo klagt in einem Brief an den Klerus von Konstantinopel vom 13. Oktober 449 darüber, daß man die Bischöfe mit Gewalt gezwungen habe, ein Verdammungsurteil (das gegen Flavian) zu unterschreiben (1). In einem Brief an den Kaiser vom gleichen Datum schreibt der Papst zwar nicht mit der gleichen Offenheit von Gewaltanwendung, nennt das Konzil aber deswegen ein "scelestissimum facinus" (2). In einem Brief an Anatolius, den Nachfolger Flavians, vom 13. April 451, spricht Leo von den Bischöfen, die gegenüber der Gewalt und dem Terror nicht standhielten und einen Unschuldigen (den Flavian) verurteilten (3).

Leo ist über die Vorgänge in Ephesus vor allem durch seinen Legaten, den Diakon Hilarus unterrichtet worden, dem es gelang, nach Rom zu entkommen. Er beruft sich selbst auf diesen Diakon, z.B. in seinem Brief an den Kaiser vom 13. Oktober 449 (4). Hilarus ist zwar Augenzeuge der Vorgänge, aber kein ganz unverdächtiger, da er sein ziemlich klägliches Versagen in Ephesus zu entschuldigen hatte. Andere Nachrichten über die Gewalttaten in Ephesus II haben wir in den Akten des Konzils von Chalkedon, wo sich die in Ephesus schwach gewordenen Bischöfe mit dem Hinweis auf die Soldaten, die sie mit gezückten Schwertern bedroht hätten, entschuldigten. Auch in manchen — nicht in allen — Appellationen an Leo ist von solchen Dingen die Rede. Wir haben zu untersuchen, inwieweit diese Nachrichten glaubwürdig sind und was dagegen steht.

(1) Ep. 50. ACO II IV, 21^{20}.
(2) Ep. 44, l.c., $20^{3.4.10.11}$.
(3) Ep. 80, l.c. $39^{17\text{-}19}$.
(4) Ep. 43, l.c. 26^{15}.

Ein schwerwiegender Grund, um an diesen Angaben zu zweifeln, ist die Tatsache, daß sie in einem wesentlichen Punkt offenkundig unrichtig sind. Flavian soll an den Folgen der in Ephesus erlittenen Mißhandlungen alsbald gestorben oder dort sogar ermordet worden sein. Dioscorus oder der Archimandrit Barsumas werden als Mörder Flavians bezeichnet. Es läßt sich nachweisen, daß diese Angaben falsch sind. In der vierten Sitzung von Chalkedon riefen die Bischöfe einmütig aus: "Werft den Mörder Barsumas heraus! In die Arena mit ihm! Barsumas soll verbannt werden" (1)! Da hier die Todesstrafe für Barsumas gefordert wird, läßt sich das Wort "Mörder" wohl kaum in bloß moralischem Sinn verstehen. Die Bischöfe der Diözese "Oriens" riefen während der ersten Sitzung: "Der Märtyrer Flavian hat den Glauben gut ausgelegt" (2). Wenn das nicht eine rhetorische Übertreibung sein sollte, muß man annehmen, daß Flavian infolge seines Zeugnisses für den wahren Glauben gestorben ist. *Wann*, wird freilich nicht gesagt. Nicht eindeutig ist die Redeweise des Konzils, wenn Dioscorus der "Mörder" Flavians genannt wird. In der ersten Sitzung unterbrechen Bischöfe der Diözese Oriens die Verlesung der Akten von Ephesus II an der Stelle, wo das Bekenntnis des Eutyches zitiert wird: "Vor der Vereinigung *aus* zwei Naturen, nach der Vereinigung eine Natur". Dioscorus und die ganze Synode stimmten (nach den Akten) dem zu. Hier unterbrechen die Orientalen die Verlesung und rufen: "Das hat keiner gesagt. Anathema dem, der dies gesagt hat. Das hat der Mörder (Dioscorus) gesagt. Die Ägypter haben dies gesagt, die diesem Pharao anhängen" (3). In der dritten Sitzung von Chalkedon, in der Dioscorus verurteilt wurde, erklärte Proterius, Bischof von Myra: "Als der hl. Flavian umgebracht wurde (im Zusammenhang: durch Dioscorus), hat man weiter nicht über ihn verhandelt" (4). Hier legt der Zusammenhang eher nahe, das "Umbringen" im moralischen Sinn zu verstehen, so daß es nur bedeutet: jemanden als Bischof absetzen. Wir haben Zeugnisse für diese Redeweise in Chalkedon. Eusebius von Doryläum klagt dort den Dioscorus an: "Du hast mich schon vor langer Zeit umgebracht". Er hält aber gleich-

(1) ACO II I II, 216[38-39].
(2) ACO II I I, 115[14.15].
(3) l.c. 143[10-16].
(4) ACO II I II, 28[1-2].

zeitig und im Unterschied zu dieser bildlichen Redeweise die Anklage aufrecht: "In Wirklichkeit hast du zwar den heiligsten Erzbischof Flavian getötet, mich aber hast du in Lebensgefahr gebracht" (1). So nach der lateinischen Übersetzung, die E. Schwartz im Band III des Tomus II bringt. Der dort in Klammern gesetzte Zusatz fehlt aber im griechischen Urtext (2). Daß Dioscorus den Eusebius nicht getötet hat, ist evident. Ob Eusebius im Ernst den Vorwurf erhebt, Dioscorus habe den Flavian umgebracht, bleibt zweifelhaft. An anderer Stelle in den Akten von Chalkedon wird auch schon das bloße Unterschreiben der Sentenz gegen Flavian "Mord" genannt. Dioscorus fragt in Chalkedon den Bischof Basilius von Seleucia: "Habe ich dich gezwungen"? Basilius antwortet: "Du hast uns zu einem solchen Mord gezwungen durch die Drohungen der Menge (von Soldaten) nach der Verurteilung des seligsten Flavian" (3).

In der Appellation des Theodoret an Leo wird die Absetzung eines Bischofs als "Tötung" im moralischen Sinne bezeichnet. Theodoret spricht von der ungerechten Absetzung des Flavian durch Dioscorus. Er fährt dann wörtlich fort: "Mich hat er in Abwesenhait durch seine Feder umgebracht". Von anderen Bischöfen schreibt er: "Er hat sie in gleicher Weise durch seine Feder getötet" (4). Es ist also nicht eindeutig klar, daß Dioscorus im eigentlichen Sinne als Mörder des Flavian hingestellt wurde. Barsumas wird dagegen ziemlich klar als Mörder bezeichnet. Die Darstellung in den Akten von Chalkedon ist recht unbestimmt und entspricht nicht den klaren Tatsachen, die wir aus anderen Quellen kennen. Flavian starb nicht in Ephesus während des Konzils und auch nicht kurz darauf infolge von in Ephesus erlittenen Mißhandlungen. Der Bericht über die Tumultszene und die Gewalttaten, wie er in den Akten von Chalkedon gegeben wird, ist also wenigstens in diesem Punkt unzuverlässig. Das legt nahe, auch andere Angaben über ähnliche Dinge mit einer gewissen Skepsis aufzunehmen. Nestorius, der in seinem Exil von den Geschehnissen in Ephesus hörte und der jedes Interesse daran hatte, die Missetaten des Dioscorus, des Nachfolgers seines eige-

(1) ACO II III I, 100^{22}.
(2) ACO II I I, 120^{16}.
(3) ACO II I I, 179^{31-34}.
(4) PG 83, Ep. 113, 1316 AB.

nen Gegners Cyrill, als möglichst schlimm darzustellen, spricht jedenfalls nicht von Mord und auch nicht von schweren Mißhandlungen, die Flavian während des Konzils zu erdulden gehabt hätte. Er berichtet vielmehr in seinem "Buch des Heraklid" von Flavian, der nach seiner Absetzung von den "Comites", in deren Gegenwart die Verurteilung stattgefunden habe, fortgeführt worden sei "wie von Wölfen und Löwen". Er wurde herumgezerrt und gestoßen. Alle redeten (gegen ihn) und verübten verschiedene Dinge mit ihm. Er wurde von allen verlassen und preisgegeben, und seine Seele wurde von Bitterkeit erfüllt. Sie (die Comites) lieferten ihn den Soldaten aus und befahlen diesen, ihn herauszuziehen und von der hl. Stätte wegzubringen. Sie zogen ihn weg und brachten ihn ins Gefängnis. Er konnte kaum noch atmen. Im Gefängnis wurde er mißhandelt und dann halb tot ins Exil geschickt. Nach vier Tagen starb er (1). Nach dieser Darstellung, die freilich nicht von einem Augenzeugen stammt, aber von einem Mann, der den Gegnern des Flavian jedenfalls nicht wohl gesinnt war, starb Flavian also vor allem durch die schlechte Behandlung durch die Soldaten, die ihn wegschleppten und im Gefängnis mißhandelten, und durch die Strapazen der Reise ins Exil.

Daß Flavian nicht während des Konzils umgebracht wurde und daß er auch nicht wenige Tage nachher infolge von während des Konzils erlittenen Mißhandlungen gestorben ist, geht eindeutig aus seiner Appellation an Leo hervor. Er hat diesen wohlgeordneten Brief in aller Ruhe, wahrscheinlich mit Hilfe des Hilarus, verfassen können. Der Brief macht wirklich nicht den Eindruck, von einem Sterbenden geschrieben zu sein. Flavian berichtet hier selbst darüber, was mit ihm in Ephesus geschehen war. Er habe nach der Verurteilung durch Dioscorus an den Apostolischen Stuhl des Apostelfürsten Petrus appelliert. Eine Menge von Soldaten habe ihn sofort umringt und ihn daran gehindert, zum hl. Altar seine Zuflucht zu nehmen. Die Soldaten hätten versucht, ihn aus der Kirche herauszuzerren. Er habe sich aber trotzdem mit den Seinen an einem abgelegenen Ort der Kirche verstecken können. Dort habe man ihn bewacht. Er könne dem Papst nicht über all das Böse, das man ihm angetan habe, berichten (2). Leo schreibt nach Erhalt des Briefes Flavians an den

(1) Nau 316.
(2) ACO II II I, 78[32-38].

Klerus von Konstantinopel und ermahnt ihn, treu zu Flavian zu halten. Wer zu dessen Lebzeiten es etwa wagen sollte, an seine Stelle zu treten, dem könne er seine communio nicht gewähren. Leo setzt hier klar voraus, daß Flavian noch unter den Lebenden sei. Er war, wie gesagt, von Hilarus über die Geschehnisse in Ephesus informiert worden, der ihm also jedenfalls nicht berichtet hatte, Flavian sei tot oder dem Tode nahe. Hilarus blieb mindestens bis zum 20.8. in Ephesus. Die Absetzung Flavians war am 8.8. geschehen (1).

H. Chadwick hat die Frage des Exils und des Todesdatums Flavians genau untersucht. Er setzt sich vor allem mit E. Schwartz auseinander, der annimmt, Flavian sei erst im Februar 450 gestorben. Er begründet diese Annahme unter anderem mit einem Brief der Tochter des Theodosius, Licinia Eudoxia, die am 22.2.450 St. Peter in Rom besuchte und bei Gelegenheit ihres Rom-Aufenthaltes auf Bitten Leos an ihren Vater schrieb. In dem Brief wird Flavian erwähnt. Schwartz versteht dies in dem Sinne, daß in Rom vor kurzem Nachrichten angekommen seien, denen zufolge man von Theodosius dringend verlange, den Flavian ins Exil zu schicken. Chadwick lehnt diese Deutung aus sprachlichen Gründen ab. Die Erwähnung Flavians beziehe sich nicht auf die Gegenwart, sondern auf eine unbestimmte Vergangenheit. Es heißt im Brief: "Quatenus Flavianus episcopus ex humanis rebus *potuisset* auferri" (2). Chadwick ist der Auffassung, daß Anatolius, der im November 449 als Erzbischof in Konstantinopel inthronisiert wurde, nicht notwendig erst nach dem Tode Flavians sein Amt antrat. Dieser Autor hält es nach allem für möglich, daß Flavian bald nach dem Konzil auf dem Weg ins Exil gestorben sei. Zu einer Sicherheit kommt auch er nicht (3). Die Frage, wann Flavian ins Exil geschickt wurde, ist schwer zu beantworten. P. Th. Camelot weist darauf hin, daß mindestens zwischen der Verurteilung, die am 8.8. erfolgte, und der Verschickung ins Exil

(1) Ep. 50, ACO II IV, 21; vgl. CAMELOT 110, Anmerkung.

(2) CHADWICK 30; vgl. E. SCHWARTZ in einer Besprechung zu: *Le Patriarcat Byzantin. Recherches de Diplomatique, d'Histoire, et de Géographie ecclésiastiques publiées par l'Institut d'Etudes Byzantines des Augustins de l'Assomption*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 34 (1934) 141-142. Vgl. zur Sache auch ACO II IV, 175. Hier nimmt Schwartz an, Anatolius sei erst im Jahre 450 durch Dioscorus selbst geweiht worden.

(3) CHADWICK 34.

eine Zwischenzeit angenommen werden muß, die für die Hin- und Rückreise eines Boten nach Konstantinopel notwendig war. Hilarus, der am 20.8. noch in Ephesus war, wußte nichts vom Tod des Flavian, wie aus seinem Brief an Pulcheria hervorgeht (1).

In einem wichtigen Punkt, nämlich was die Behandlung des Flavian in Ephesus betrifft, sind die Akten von Chalkedon also zum mindesten sehr ungenau und unzuverlässig. Wir müssen also auch, was sie sonst von Anwendung von Gewalt gegenüber den Bischöfen in Ephesus sagen, mit einer gewissen Skepsis aufnehmen. Der Verdacht liegt nahe, daß die Bischöfe, die der herrschenden Richtung folgend, in Ephesus ihre Unterschrift unter das Verdammungsurteil gesetzt hatten, in Chalkedon, als sich die kirchenpolitische Situation völlig gewandelt hatte, sich mit dem Hinweis auf die Gewalt, die sie in Ephesus erlitten hätten, zu entschuldigen suchten. Wir müssen also damit rechnen, daß sie übertrieben haben. Die Bischöfe der Diözese Oriens, denen die Theologie Flavians gewiß kein Anstoß war, stimmten doch dessen Verurteilung zu. Dioscorus behauptete in Chalkedon, er sei zusammen mit den Bischöfen Juvenal von Jerusalem und Thalassius von Cäsarea, vom Kaiser mit der Leitung der Synode betraut worden. Die gesamte Synode habe ihrem Urteil gegen Flavian mündlich und schriftlich zugestimmt (2). Die Orientalen protestierten sofort heftig gegen diese Darstellung des Dioscorus: niemand habe zugestimmt; sie hätten in Ephesus nur durch Gewalt und Drohungen gezwungen Blanko-Vollmachten unterzeichnet. Soldaten mit Knüppeln und Schwertern hätten sie bedroht. ... "Werft den Mörder (Dioscorus) heraus! Den Flavian haben die Soldaten abgesetzt" (3). Die ägyptischen Bischöfe und deren Anhänger schrien dagegen, die Orientalen hätten als Erste unterschrieben. Erst nach ihnen hätten auch sie ihre Unterschrift gegeben (4). Auf die Frage der kaiserlichen Kommissare, ob ihnen in Ephesus Gewalt angetan worden sei, bezeugen noch weitere Bischöfe, sie seien gezwungen worden zu unterschreiben. Genauere Angaben über das Kräfteverhältnis zwischen den An-

(1) CAMELOT 110, Anmerkung. Den Brief des Hilarus an Pulcheria s. ACO II IV, 27. Es ist die Ep. 46 der Briefsammlung Leos: PL 54, 837.

(2) ACO II I I, 75^{1-9}.

(3) l.c. 75^{10-15}.

(4) l.c. 75^{16-19}.

hängern und den Gegnern Flavians gibt der Bischof Theodor von Claudiopolis in Isaurien. Er spricht zwar nicht von Anwendung physischer Gewalt, wohl aber von den Blanko-Vollmachten und von starkem moralischem Druck, sie zu unterschreiben. Im ganzen waren 135 Bischöfe versammelt. Von diesen hätten 42, die der Verurteilung des Eutyches zugestimmt hatten, unter ihnen auch Theodor selbst, kein Stimmrecht gehabt. Die übrigen, mit Ausnahme von nur fünfzehn, hielten es mit Dioscorus und Juvenal ... "Sie haben uns terrorisiert, sie haben uns Häretiker genannt, und wir sind als Häretiker hinausgeworfen worden" (1). Die orientalischen Bischöfe bestätigen dies (2). An anderer Stelle wird die ganze Tummultszene, die zur (erzwungenen) Unterschrift aller führte, beschrieben. Der Bischof Onesiphorus von Iconium berichtet der Sache nach: Es wurde der Konzilsbeschluß (von Ephesus I) vorgelesen, niemand dürfe mehr über den Glauben Untersuchungen anstellen. Das Ziel dieser Verlesung war es, den Flavian verurteilen zu können. Man hat ihn tatsächlich verurteilt, weil er gegen den Konzilsbeschluß von Ephesus verstoßen habe. Sofort erhoben sich viele Bischöfe und beschworen den Dioscorus, seine Knie umschlingend, den Flavian nicht zu verurteilen. Das legte Dioscorus als Aufruhr aus und benutzte es als Vorwand, um die Comites zu Hilfe zu rufen. "So haben wir aus Furcht unterschrieben". Dioscorus widersprach dem in Chalkedon sofort: "Onesiphorus lügt! Ich habe gerufen: δὸς τοὺς λέγοντας (also nicht: δὸς τοὺς κόμητας wie Onesiphorus behauptet)" (2). Ein anderer Bischof, Marianus, bestätigt gegen Dioscorus die Aussagen des Onesiphorus. Die Comites hätten dann den Proconsul mit einer großen Menge (von Soldaten) und mit Ketten hineingelassen. Daraufhin hätten die Bischöfe unterschrieben. Dioscorus antwortete, er könne Zeugen dafür beibringen, daß dies alles erlogen sei. Danach fuhr man mit der Verlesung der Akten von Ephesus II fort (4).

Beweiskräftiger als die Aussagen der Bischöfe in Chalkedon dürfte der Bericht Flavians an Leo sein. Es wurde oben (S. 388) darauf hingewiesen, daß Flavian nichts von Mißhandlungen be-

(1) l.c. 76^{6-27}.
(2) l.c. 76^{28-29}.
(2) l.c. 180^{14-30}.
(4) l.c. 180^{31-42}, 181^{1-2}.

richtet, die er selbst während des Konzils zu erdulden gehabt hätte. Er übertreibt also nicht, sondern berichtet sachlich von seiner Verurteilung, die aufgrund des bekannten Verbots von Ephesus I erfolgt sei. Viele Bischöfe hätten den Dioscorus wenigstens um Aufschub der Verurteilung gebeten. Dioscorus habe die Bischöfe durch Soldaten mit gezückten Schwertern zur Zustimmung gezwungen. Damit ist jedoch kaum zu vereinbaren, was Flavian in demselben Brief an Leo schreibt, die große Mehrheit der Bischöfe habe die Unterschrift verweigert (1). Waren die Bischöfe solche Heroen, daß sie auch durch Todesdrohung nicht zur Nachgiebigkeit gebracht wurden; oder ist die ganze Geschichte von den "gezückten Schwertern" nur eine rhetorische Übertreibung? Eusebius von Doryläum, den man zwar nicht an den Verhandlungen in Ephesus teilnehmen ließ, der aber in nächster Nähe gefangen gehalten wurde, bestätigt jedoch die Angaben Flavians über die Todesdrohung mit "gezückten Schwertern" (2).

Es ist allerdings in den offiziellen Akten von Ephesus II von all diesen Gewaltszenen überhaupt nicht die Rede (3). Es fragt sich nur, was diese Akten wert sind und in wie weit sie Glauben verdienen. Die Bischöfe der Diözese Oriens bestreiten in Chalkedon die Zuverlässigkeit der Akten von Ephesus II. Sie leugnen, in Ephesus, wie die Akten berichten, mit allen andern gerufen zu haben: "Wenn jemand Neuerungen einführt, anathema sit! Wenn jemand diskutiert, anathema sit! Wir bewahren den Glauben der Väter". Theodor von Claudiopolis verlangt, Dioscorus solle seine Notare vorführen. Er habe die Notare der andern herausgeworfen und die Akten ausschließlich von seinen eigenen Notaren aufsetzen lassen. Man solle die Notare kommen lassen und befragen, ob sie das wirklich geschrieben hätten (4).

In Chalkedon wird von den kaiserlichen Kommissaren die Frage aufgeworfen, wer die Akten verfaßt habe. Dioscorus antwortet: "Jeder von uns dreien (Dioscorus, Juvenal und Thalassius), (die mit dem Vorsitz betraut waren), hat durch seine eigenen Notare das aufzeichnen lassen, was ihn anging. Es waren aber auch viele andere Notare anwesend. Juvenal und Thalassius be-

(1) ACO II II I, $78^{16\text{-}24}$.
(2) l.c. $80^{20\text{-}23}$.
(3) ACO II I I 192 ff.
(4) l.c. $87^{6\text{-}12}$.

stätigen, ihre Notare hätten Aufzeichnungen gemacht. Eusebius von Doryläum beantragt daraufhin, man möge den Bischof Stephanus von Edessa befragen, ob seine Notare die Akten von Ephesus aufgenommen hätten und wie sie von den Notaren des Dioscorus behandelt worden seien. Von den Kommissaren befragt, antwortet Stephanus der Sache nach: Meine Notare haben Aufzeichnungen gemacht; aber die Notare des Dioscorus haben diese Aufzeichnungen vernichtet. Ich habe kein Exemplar der Akten bekommen. Aber wir haben an demselben Tag, an dem die Verhandlungen stattfanden, unterschrieben. Manche Bischöfe taten dies allerdings erst am Tage darauf. So Stephanus. Es haben demnach also nicht alle Bischöfe, wie in den angeführten Berichten behauptet wird, unter Todesandrohung sofort unterschrieben. Später haben sie es dann, natürlich auch unter Druck, doch getan. Die Aussagen des Stephanus berechtigen uns, an der Zuverlässigkeit der Akten zu zweifeln, da sie von Dioscorus und seinen Anhängern manipuliert wurden. Wenn in den Akten die Tumultszenen nicht erwähnt werden, so folgt daraus nichts (1).

Wir haben aber eine Reihe von Zeugnissen, die nahezulegen scheinen, daß die Berichte über Gewaltanwendung und Todesdrohungen übertrieben sind. Wir wiesen oben (S. 392) schon auf das Zeugnis des Flavian hin, der behauptet, nur wenige hätten, durch Gewalt gezwungen, unterschrieben (2). Wenn das wahr ist, kann es mit der Gewaltanwendung nicht so schlimm gewesen sein. Dem steht jedoch das Schuldbekenntnis vieler Bischöfe in Chalkedon entgegen, die zugeben, sie hätten sich geirrt oder sie seien schwach geworden. Die Kommissare des Kaisers fragen in Chalkedon z.B. den Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien: "Warum hast du denn die Verurteilung des Flavian unterschrieben"? Seine Antwort lautet: "Ich sah mich gezwungen, mich dem Urteil von 120 oder 130 Bischöfen anzuschließen". Daraufhin rufen die orientalischen Bischöfe: "Wir haben alle gesündigt, wir bitten alle um Verzeihung" (3). Es wurde oben (S. 390) schon erwähnt, daß gerade die Orientalen ihr Verhalten mit dem gegen sie ausgeübten Zwang entschuldigten. Andere geben zu, sie hätten sich geirrt, erwähnen aber nichts von Zwang und Drohungen.

(1) l.c. 87^{14-36}, 88^{1-4}.
(2) ACO II II I, 79^{12-13}.
(3) ACO II I I, 94^{1-14}.

Auf den Vorschlag der kaiserlichen Kommissare hin, das Konzil von Chalkedon möge die Hauptschuldigen von Ephesus II: Dioscorus, Juvenal, Thalassius, Eusebius von Ancyra, Eustathius von Beirut und Basilius von Seleucia aburteilen und absetzen, rufen die Orientalen: "Das ist recht so", die illyrischen Bischöfe dagegen: "Wir haben alle geirrt. Dann mögen wir auch alle Verzeihung verdienen" (1). Sie entschuldigen sich nicht damit, unter Zwang gehandelt zu haben. Eustathius von Beirut hatte schon vorher, nach einer Diskussion über den Sinn der Formel Cyrills von der einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes, auf die Frage der Kommissare: "Warum habt ihr denn den Flavian abgesetzt"? geantwortet: "Ich habe mich geirrt" (2). Juvenal gibt der Zurücknahme seines Irrtums dadurch sinnfälligen Ausdruck, daß er während der Verhandlungen von Chalkedon mit seinem ganzen Anhang von palästinensischen Bischöfen im wörtlichen Sinne von den Reihen der Anhänger des Dioscorus zu dessen Gegnern übergeht (2). Die Orientalen loben dies durch Zurufe. Irenäus und andere Bischöfe Griechenlands folgen dem Beispiel des Juvenal (4). Nach allem gewinnt man den Eindruck, daß die Aussage Flavians, nur wenige Bischöfe hätten seine Verurteilung unterschrieben, nicht den Tatsachen entspricht; aber auch daß die Berichte von Gewaltanwendung und Todesdrohungen, mindestens stark übertrieben sind. Bei einem Großteil der Bischöfe von Ephesus II, brauchte es überhaupt keinen Zwang, weil sie innerlich auf seiten des Dioscorus standen. Das Konzil von Chalkedon verurteilte von den zahlreichen in Ephesus schuldig gewordenen Bischöfen nur den Dioscorus (in der 3. Sitzung) und gewährte allen anderen Verzeihung. Die Milde des Konzils erklärt sich daraus, daß ein großer Teil der Konzilsväter auch an Ephesus II teilgenommen und sich dort gegen Flavian ausgesprochen hatte. Diese Väter hätten sich selbst verurteilen müssen.

Der Hauptgrund, um den Berichten über massive Gewaltanwendung durch Dioscorus in Ephesus zu mißtrauen ist, wie schon angedeutet, die Tatsache, daß er die überwiegende Mehrheit der Konzilsväter ohnehin auf seiner Seite hatte. Er brauchte

(1) l.c. 195^{17-28}.
(2) l.c. 113^{13-23}.
(3) l.c. 115^{25-26}.
(4) l.c. 116^{4-5}.

eine solche drastische Gewaltanwendung gar nicht, ja es wäre höchst unklug gewesen, seine Sache durch solche Mittel zu kompromittieren. Die Formel von den zwei Naturen nach der Vereinigung fand im größten Teil des Ostens wenig Anklang. Nur im Gebiet von Antiochin hatte sie noch Anhänger; aber selbst da war die cyrillische Theologie im Vordringen begriffen. In Ephesus II verlas man die Akten der Synode von Konstantinopel (448). Hier wurde berichtet, Eusebius von Doryläum habe den Eutyches gefragt: "Bekennst du zwei Naturen nach der Menschwerdung"? Bei der Verlesung dieses Passus aus den Akten von Konstantinopel gab es in Ephesus Zwischenrufe: "Werft den Eusebius hinaus und verbrennt ihn!" Dioscorus fragt: "Erscheint euch diese Redeweise von zwei Naturen nach der Menschwerdung erträglich"? Die hl. Synode antwortete: "Anathema dem, der solches behauptet"! Dioscorus: "Ich brauche eure Stimmen. Wer nicht rufen kann, möge die Hand erheben"! Die Synode: "Wenn einer 'zwei' sagt, Anathema ihm" (1)! Die Orientalen protestieren zwar in Chalkedon gegen diese Darstellung des Verlaufs der Verhandlungen in Ephesus, wie sie die Akten dieser Synode geben (2). Dieselben Dokumente berichten ferner: Als man bei der Verlesung der Akten von 448 an die Stelle kam, wo das Bekenntnis des Eutyches zitiert wird: "Ich bekenne, daß unser Herr vor der Vereinigung *aus* zwei Naturen war; aber nach der Vereinigung bekenne ich nur eine Natur", an dieser Stelle fragte Dioscorus die Väter von Ephesus: "Stimmen wir alle damit überein"? Die Synode antwortete: "Wir stimmen überein" (3). Wir haben hier allerdings einen Unsicherheitsfaktor, den wir nicht ausschließen können, eben die Unzuverlässigkeit der Akten von Ephesus. Daß aber auch noch in Chalkedon, die in Ephesus, den Akten zufolge, herrschende Auffassung noch stark vertreten war, und zwar trotz der veränderten kirchenpolitischen Lage, beweisen — wie oben (S. 368) schon betont — die Geschehnisse bei der 5. Sitzung. Mit Ausnahme nur der römischen und *einiger* orientalischen Bischöfe erklären sich die Bischöfe von Chalkedon für eine Glaubensformel, die den Tomus Leonis mit seiner Zwei-Naturen-Lehre nicht enthält (4).

(1) l.c. 140^{12-32}.
(2) l.c. 140^{-23-34}.
(3) l.c. 143^{10-13}.
(4) DE VRIES, *Chalkedon* 106; vgl. ACO II I II, 123^{13-14}.

Wir können ferner gegen die Berichte von Gewaltanwendung ein argumentum ex silentio anführen: Eine Reihe von Dokumenten schweigt sich über diesen Punkt aus, obwohl man aus dem Zusammenhang eine Erwähnung der Gewaltanwendung erwarten sollte. In der Verurteilungssentenz gegen Dioscorus ist von Zwang und Drohungen nicht die Rede. Es wird nur im allgemeinen vom unkanonischen Vorangehen des Dioscorus gesprochen, insbesondere von der unkanonischen Wiederaufnahme des von seinem Bischof rechtmäßig verurteilten Eutyches. Dioscorus wird verurteilt, weil er bei seinen Untaten verharrt: Den anderen in Ephesus "gegen ihren Willen" schuldig gewordenen Bischöfen gewährt der Hl. Stuhl Verzeihung, weil sie ihren Irrtum zurückgenommen haben. Dem Dioscorus wird weiter zur Last gelegt, daß er in Ephesus die Verlesung des Tomus Leonis verhindert und es gewagt habe, (nach dem Konzil) den Erzbischof von Rom zu exkommunizieren. — Nur in dem Ausdruck "gegen ihren Willen" liegt ein unbestimmter Hinweis darauf, daß die Bischöfe unter Druck gesetzt wurden ([1]). — Im Brief des Konzils von Chalkedon an den Kaiser wird bei der Begründung der Verurteilung des Dioscorus von Anwendung von Gewalt in Ephesus nichts gesagt ([2]). Ebensowenig redet der Brief des Konzils an den Papst von solchen Dingen ([3]). Im Edikt des Kaisers Marcian an den Praefectus praetoriorum Orientis, Palladius, durch das er die Beschlüsse von Ephesus II für nichtig erklärt, ist von Tumultszenen und von Drohungen der Soldaten gegen die Bischöfe mit keinem Wort die Rede. Flavian sei aus Neid und aufgrund von Verleumdungen abgesetzt worden. Deshalb hebt der Kaiser das Urteil gegen ihn auf. Hier wäre eine Erwähnung der Gewalttaten in Ephesus zur Begründung der Aufhebung sehr am Platze gewesen ([4]).

Nach allem müssen wir sagen: Die Darstellung der Tumultszenen in Ephesus, der Drohungen, der Mißhandlung oder gar der Ermordung des Flavian ist offensichtlich übertrieben. Diese Auffassung vertritt unter anderem auch H. Bacht in seinem Aufsatz über "Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchen-

([1]) ACO II I II, 28-29, besonders 28^{31}.
([2]) ACO II III II, 83 nº 98. Nach Schwartz, Anmerkung zu nº 98, ist dieser Text griechisch nicht erhalten.
([3]) ACO II I III, 116-118.
([4]) l.c. 121-122; bes. 121^{24-26}.

politischen Auseinandersetzungen um Chalkedon" (1). Die Tatsache, daß Druck auf die Bischöfe ausgeübt wurde und daß dabei auch die Mönche und Soldaten, die auf einen Wink des Dioscorus, um die Bischöfe einzuschüchtern, in die Kirche hineinstürmten, dürfte aber wohl nicht zu leugnen sein.

Aber auch in Chalkedon wurde, wenn auch nicht in so massiver Weise unter Aufbietung von Soldaten usw., aber doch deutlich genug moralischer Druck auf die widerstrebenden Bischöfe ausgeübt. Die Kommissare des Kaisers stellten die Bischöfe bei der 5. Sitzung vor die Wahl: Seid ihr für Dioscorus oder für Leo? (2). Sich für Dioscorus zu erklären, der bereits durch das Konzil verurteilt und bei Hof erledigt war, wäre sehr gefährlich gewesen. Die Bischöfe, die das gewagt hätten, mußten Absetzung und Verbannung befürchten. Auch in Chalkedon hat es Tumultszenen gegeben, so als zu Beginn Theodoret in den Sitzungssaal hereinkam. Die Ägypter schrien daraufhin: "Werft den Lehrer des Nestorius heraus"! Die beiden Parteien beschimpften sich gegenseitig, so daß die Kommissare des Kaisers die Bischöfe wegen ihres vulgären Benehmens tadeln mußten (3).

Die vielgerühmte Einmütigkeit bei den ökumenischen Synoden des 1. Jahrtausends ist eine recht problematische Angelegenheit. Für gewöhnlich war sie mehr oder weniger erzwungen (4). — Es wird ferner gegen Ephesus II geltend gemacht, daß Dioscorus in den weiteren Sitzungen Bischöfe, die ihm des Nestorianismus verdächtig waren, ohne sie anzuhören, aufgrund von Anklagen ihrer Gegner verurteilen und absetzen ließ (5). Hier sind vor allem Theodoret von Cyrus, Ibas von Edessa und Domnus von Antiochien zu nennen. Nur Domnus war in Ephesus anwesend und hätte also gehört werden können. Er lehnte es selbst ab zu kommen, weil er krank sei (6). Verurteilung Abwesender aufgrund von Anklagen ihrer Gegner war leider auch sonst nichts Ungewöhnliches (7).

(1) Grillmeier-Bacht II 228.
(2) de Vries, *Chalkedon* 107; vgl. ACO II I II, 124 ff.
(3) ACO II I I, 69-70.
(4) de Vries, *Orient.*
(5) S. Flemming.
(6) l.c. 11.
(7) Über den Fall Nestorius vgl. Scipioni 160 ff; über den Fall Photius vgl. de Vries, *Konstantinopel IV* 11.

Abschließend können wir sagen: Das II. Konzil von Ephesus ist zwar in nicht wenigem unkanonisch vorangegangen. Dioscorus hat die Unterschriften eines Teiles der Bischöfe, die gegen ihn waren, durch moralischen Druck und vielleicht auch unter Anwendung von Gewalt, mehr oder weniger erpreßt. Aber in einseitiger Schwarz-Weiß-Malerei das Latrocinicum von Ephesus den als ökumenisch anerkannten Konzilien entgegenzustellen, bei denen heilige Konzilsväter in stets tadelloser Weise vorangegangen seien, entspricht nicht der historischen Wirklichkeit. Auch auf den Ökumenischen Konzilien hat das Menschliche, ja das allzu Menschliche eine große Rolle gespielt. Ephesus II ist kein Ökumenisches Konzil, weil es vom Papst Leo dem Großen abgelehnt wurde (1), weil Chalkedon es annullierte und weil es von der Gesamtkirche nicht als ökumenisch rezipiert wurde. Selbst die Gegner von Chalkedon rechnen Ephesus II für gewöhnlich nicht zu den Ökumenischen Konzilien (2).

Das Konzil als "Räubersynode" zu charakterisieren, ist eine Übertreibung, erklärlich aus der Verärgerung Leos über die Mißachtung seines Tomus ad Flavianum durch Dioscorus.

Eine Darstellung der Ereignisse um Ephesus II, die sich um größere Sachlichkeit bemüht, als dies bisher üblich war, könnte auch dazu helfen, den schon begonnenen Dialog mit den vorchalkedonischen Kirchen weiterzubringen.

Wilhelm DE VRIES S.I.

(1) Leo Ep. 43, ACO II IV, 26.

(2) W. DE VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Rom 1955, S. 73 (= *Or. Chr. Analecta* 145).

Ökumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian (1)

(I. Teil)

Zum 70. Geburstag des Patriarchen Justinian veröffentlichte die Patriarchatszeitschrift *Ortodoxia* einen Leitartikel mit der Überschrift: *Aus der ökumenischen Aktivität unter der Regierung Sr. Seligkeit des Patriarchen Justinian* (2). Im gleichen Jahrgang gaben fünf rumänische Theologen eine Übersicht: *Die dogmatische Theologie in der Rumänischen Orthodoxen Kirche gestern und heute*; sie legten unter anderem dar, welche Probleme des Ökumenismus von den rumänischen orthodoxen Theologen aufgegriffen wurden (3). Um in unserm Referat auch zu zeigen, wie die Rumänische Orthodoxe Kirche selbst ihren Weg zum Ökumenismus beurteilt, legen wir die beiden Aufsätze unserer Gliederung zugrunde.

(1) Abkürzungsverzeichnis: *BOR* = *Biserica Ortodoxă Română*; *Ort* = *Ortodoxia*; *ROC* = *Romanian Orthodox Church News*; *St. Teol.* = *Studii Teologice*; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii.*

(2) *Din activitatea ecumenică sub arhipăstorirea Prea Fericitului Părinte Patriarh Justinian*, in: *Ort* 23 (1971) 5-10. Die Ausführungen sind der Redaktion zuzuschreiben, deren Präsidium Patriarch Justinian selbst führt, denn auch im Jahresinhaltsverzeichnis wird kein Verfasser benannt, wie dies z.B. geschah für den Aufsatz: *Prestigiul României în lume la aniversarea unui sfert de veac de la eliberarea ei de sub jugul fascist*, in: *Ort* 21 (1969) 339-342, der zunächst auch als ungezeichneter Redaktionsaufsatz erschien, im Jahresinhaltsverzeichnis aber als Beitrag von D. Stăniloae ausgewiesen wird.

(3) D. Stăniloae, N. Chiţescu, I. Todoran, I. Ică und I. Bria, *Teologia dogmatică in Biserica Ortodoxă Română în trecut şi azi*, in: *Ort* 23 (1971) 309-365.

I. Ausbau der innerorthodoxen Beziehungen

Die ersten Jahre unter Patriarch Justinian bezeichnet der Leitartikel als eine Periode des Vertiefens der Beziehungen zu den orthodoxen Schwesterkirchen.

> « Die Orthodoxie trat in eine neue, sehr bedeutsame Periode ein... Während die Orthodoxie im letzten Jahrhundert bis zu einem bestimmten Maß in die Grenzen einzelner Nationalkirchen eingeengt in provinziellem Geist lebte, ist sie heute genötigt, ihren Anteil am orthodoxen und gesamtchristlichen Ökumenismus zu nehmen » (1).

Zudem waren die Fronten des zweiten Weltkriegs zwischen den orthodoxen Völkern verlaufen. Ausgleich und Versöhnung war also auch deswegen vonnöten. Rege Besuchstätigkeit zwischen den orthodoxen Landeskirchen in den folgenden Jahren sollte die gesamtorthodoxe Solidarität festigen und dem russischen Patriarchat eine Führungsrolle innerhalb der Orthodoxie sichern. Mindestens hinsichtlich der Kirchen in sozialistischen Ländern, somit also auch für die rumänische Orthodoxie, war eine solche Rolle des Moskauer Patriarchats für längere Zeit unbestreitbare Realität.

a. *Die Moskauer Konferenz orthodoxer Kirchen von 1948.*

1948 legte eine Konferenz orthodoxer Kirchen in Moskau, an der Patriarch Justinian kurz nach seiner Erhebung zum Patriarchen teilnahm, die Haltung fest zu Rom, zum Anglikanismus und zur Gründung des Ökumenischen Rates (2). Rom gegenüber verlautbarte die Versammlung:

(1) *Din activitatea ecumenică...* S. 6.

(2) Die Beschlüsse der Konferenz in: *ŽMP. Special'nyj nomer posvjaščennyj jubilejnym toržestvam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi po povodu 500-letija ee avtokefalii*, Moskau 1948, S. 23-32; franz. Ausgabe: *Numéro spécial consacré aux solemnités commémoratives du 500ème anniversaire de l'autocéphalie de l'Eglise Orthodoxe Russe*, Moskau 1948, S. 23-32; *Actes de la Conference des chefs et de représentants des Eglises Autocéphales Orthodoxes réunis à Moscou à l'occasion de la celebration solennelle des fêtes du 500ème anniversaire de l'autocéphalie de l'Eglise Orthodoxe Russe*, 2 Bde., Moskau 1950-1952, II, 440-453.476-470.

« Für die römischen Bischöfe, jene Könige eines irdischen Reiches (des Patrimoniums Sancti Petri), war die Politik stets Suprema Lex. Sie standen stets auf Seiten der Mächtigen dieser Welt und richteten sich gegen die Schwachen und Ausgebeuteten. So läuft auch heute die Tätigkeit des Vatikans den Interessen der Arbeitenden zuwider. Der Vatikan ist ein Zentrum internationaler Intrigen gegen die Interessen der Völker, besonders der slavischen Völker; ein Zentrum des internationalen Faschismus. Das Wesentliche an der christlichen Moral ist der Aufruf des Erlösers zur Liebe; der Vatikan ist jedoch einer der Anstifter zweier imperialistischer Kriege und gegenwärtig nimmt er aktivsten Anteil an der Hetze für einen neuen Krieg und überhaupt am politischen Kampf gegen die Demokratie in der Welt ».

In einer Resolution zur Frage der anglikanischen Weihen grenzte sich die Konferenz entschiedener gegen den Anglikanismus ab, als dies einzelne orthodoxe Kirchen zwischen den beiden Weltkriegen für richtig befunden hatten. Mit mehreren anderen orthodoxen Autokephalien hatte damals auch die rumänische Orthodoxie die anglikanischen Weihen für gültig erklärt. Die Konferenz des Jahres 1948 verwarf sie hingegen, mit Zustimmung des Patriarchen Justinian.

Zur Gründung des Ökumenischen Rates, die wenige Wochen später in Amsterdam erfolgen sollte [1], faßte die Konferenz

« nachdem sie den Beistand des Heiligen Geistes im Gebet erfleht hatte, den Beschluß: Dem Weltrat der Kirchen wird mitgeteilt als Antwort auf die an uns alle ergangene Einladung, an der Amsterdamer Versammlung in der Eigenschaft als Mitglieder teilzunehmen, daß alle orthodoxen Landeskirchen, die Teilnehmer dieser (d.h. der Moskauer) Konferenz sind, sich gezwungen sehen, die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung, wie sie gegenwärtig konzipiert ist, zu versagen ».

Für die rumänische Kirche, die zwischen den beiden Weltkriegen an ökumenischen Versammlungen teilgenommen hatte, bedeutete dies den Abbruch alter Verbindungen.

In einem « Appell an alle Christen der Welt » schlägt die Konferenz schließlich ein anderes überkonfessionelles Zusammenwirken vor, das den Frieden der Welt zum Ziel haben soll [2]:

[1] Die Moskauer Konferenz fand statt vom 8. bis 18. Juli 1948; die Gründung des Ökumenischen Rates erfolgte am 23. August desselben Jahres.

[2] Man beachte, daß der Aufruf nicht an die Kirchen, sondern an die Gläubigen gerichtet wurde. Als später die Christlichen Friedenskon-

« Es ist für alle klar, daß die Welt derzeit eine stürmische Periode durchmacht, die gekennzeichnet ist von einem unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem katholischen und rationalistisch-protestantischen Westen auf der einen und dem orthodoxen Osten auf der anderen Seite. Während der orthodoxe Osten von den großen Prinzipien des Weltfriedens und der brüderlichen Liebe zwischen den Menschen beseelt ist, macht sich deutlich ein aggressiver Charakter der westlichen kapitalistischen und imperialistischen Welt bemerkbar, von der wieder die Gefahr eines neuen Krieges mit seinen unerhörten Plagen für die leidgeprüfte Menschheit ausgeht. Beunruhigt durch diese Aggressivität und erfüllt von dem tiefen Verlangen, den wahren Geist Christi zum Ausdruck zu bringen, halten wir ... es für unsere heilige Pflicht, einen flammenden Aufruf an alle Christen der Welt zu richten, an alle Menschen, die nach Gerechtigkeit und Frieden verlangen, und sie aufzufordern, auf unsere Stimme zu hören, die nach Bruderliebe, Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit ruft... Uns Diener der orthodoxen Kirche schmerzt es, daß die Anstifter eines neuen Krieges Kinder der christlichen — der katholischen und der protestantischen — Welt sind. Wir leiden schwer darunter, daß wir aus der Hochburg des Katholizismus, aus dem Vatikan und aus dem Hort des Protestantismus, aus Amerika, anstatt der Stimme des Friedens und der christlichen Liebe Segenssprüche für einen neuen Krieg hören und Lobpreisungen auf Atombomben und ähnliche Erfindungen, die dazu bestimmt sind, das menschliche Leben zu vernichten ».

Unter dem Protektorat des Moskauer Patriarchats, heißt es in dem Appell, könne die Orthodoxie für den Frieden wirken, und alle, die den Namen Christi trügen, seien aufgefordert, sich anzuschließen; denn wer für sich alleine bleibe, würde von den widerchristlichen Kräften zum Werkzeug dunkler Mächte mißbraucht.

b. *Rumäniens Orthodoxie orientiert sich an den Konferenzbeschlüssen.*

Die Rumänische Orthodoxe Kirche stellte sich zunächst vorbehaltlos hinter die Moskauer Beschlüsse. Zum ersten Jahrestag der Konferenz legte Patriarch Justinian in einem Brief an den Moskauer Patriarchen Rechenschaft ab [1] und führte aus, daß

---

ferenzen tagten, wurden in der Berichterstattung die Teilnehmer häufig nicht als Repräsentanten dieser oder jener Konfession, sondern als Vertreter der Christen in diesem oder jenem Staat bezeichnet.

[1] Der Brief ist abgedruckt in: *Ort* 1 (1949) 2, 193-197.

das erste Heft der 1949 neu begründeten Zeitschrift « Ortodoxia » der Konferenz gewidmet worden sei; daß bei Klerusversammlungen im ganzen Land Vorträge über die Konferenz stattgefunden hätten und diese zum Teil auch schon gedruckt erschienen seien; daß eine große Dokumentation über die Konferenz in Buchform vorbereitet würde (1).

Der genannten Zeitschrift « Ortodoxia » gab Patriarch Justinian ein Geleitwort und bezeichnete sie als einen

> « Bannerträger unseres Sehnens... die orthodoxen Kirchen in einer solidarischen Front zusammengeschlossen zu sehen, in der sie durch leuchtende Taten für die ökumenische Einheit der orthodoxen Christenheit Zeugnis ablegen » (2).

Nur engeres Zusammenwirken zwischen den Kirchen der eigenen Konfession hatte man damals in Rumänien im Sinn, wenn, wie in diesem Geleitwort, von « ökumenischer Einheit » die Rede war. Kein ökumenischer Dialog, sondern Bekehrung und Rückkehr zur Orthodoxie als zur einzigen wahren Kirche wurden gefordert, sobald man sich mit Christen anderer Konfession beschäftigte. Z.B. erschien 1951 in « Ortodoxia » ein umfangreicher Artikel unter dem Titel: « Die Möglichkeit für die Rückkehr der monophysitischen Kirchen zur Orthodoxie » (3), der zu folgendem Ergebnis kam:

> « Vom Prinzip der Ökonomie un der Menschenliebe Gebrauch machend, kann die Orthodoxe Kirche mit Erfolg eine Tätigkeit für das Zurückführen der monophysitischen Kirchen in ihren Schoß entfalten, denn nur sie allein kann deren uneigennützige Helferin, Stützerin und Schützerin sein... Nach vielen Jahrhunderten der Isolation... warten die Gläubigen der monophysitischen Kirchen auf die liebevolle Stimme der wahren Mutter, der Orthodoxen Kirche, der ihre Vorfahren bis zum Konzil von Chalkedon angehörten. Die Orthodoxe Kirche hat nie aufgehört und wird nie aufhören, ihr liebevolles Herz für sie zu öffnen. Und die Rückkehr zur Orthodoxie, die in der Vergangenheit nicht ge-

(1) Die Dokumentation erschien bald: Ovidiu MARINA, *30 de zile în URSS. Consfătuirea panortodoxă de la Moscova*, Bukarest 1949.

(2) Aus dem Geleitwort zu Heft 1. Für « orthodoxe Christenheit » steht nicht das rumänische Wort « dreptcredincios », sondern das altertümliche « dreptslavitor », das dadurch zustande kam, daß man « δόξα » im griechischen Wort « ὀρθόδοξος » mit « Ruhm » (= « slava ») übersetzte.

(3) I. PULPEA, *Posibilitatea întoarcerii bisericilor monofizite la Ortodoxie*, in: *Ort* 3 (1951) 586-636.

schehen konnte, könnte in unserer Zeit Wirklichkeit werden » (1).

Die Orthodoxie bezeichnete man schlechthin als die « Mutter der gesamten Christenheit » (2), und über die anderen Kirchen und ihre Lehren urteilte man aufgrund von Meinungen, die von außen her gewonnen waren; der Mühe, diese Meinungen am Selbstverständnis der fraglichen Kirchen zu messen, unterzog man sich nicht, wie sich aus jedem beliebigen Aufsatz, der damals über die westlichen Kirchen publiziert wurde, belegen läßt.

c. *Rumäniens Konkordat mit dem Heiligen Stuhl wird gekündigt, die rumänische Union mit Rom aufgehoben.*

In dieser Periode ereignete sich die einseitige Aufkündigung des rumänischen Konkordats mit dem Hl. Stuhl durch die am 1.1.1948 errichtete Volksrepublik. Bei der Eröffnung der Sitzung der Kirchlichen Nationalversammlung am 6. Juni 1949 pries Patriarch Justinian

> « die Größe des Sieges, den unsere Kirche im vergangenen Jahr errang, als die Regierung der Rumänischen Volksrepublik das Konkordat aufkündigte und die ungerechten Privilegien beseitigte, deren sich eine Kultgemeinschaft lange Zeit erfreute, die der Seele und dem Gefühl unseres Volkes fremd ist » (3).

Ausschließlich die Orthodoxie betreffende Überlegungen führten zu der freudigen Zustimmung; über die Grenzen der eigenen Konfession blickte man viel zu wenig hinaus, als daß man auch das Wohl und Wehe anderer Kirchen Rumäniens in die Erwägungen einbezogen hätte.

Als einen weiteren Sieg der Rumänischen Orthodoxen Kirche in dieser Zeit benannte Patriarch Justinian in derselben Rede die Aufhebung der Union mit Rom. Ausdrücklich stellte er fest, daß nur die Errichtung der Volksdemokratie diese Umgestaltung in der konfessionellen Gliederung des rumänischen Volkes ermöglichen konnte, und er sagte:

> « Hier sind Vertreter der ehemals griechisch-katholischen Kleriker und Gläubigen zugegen, die, von den Ketten des Kon-

(1) Ebenda, S. 636

(2) « Mama întregii creştinatați »; so nennt z.B. I. Pulpea die Orthodoxie in einem Aufsatz in *Ort* 6 (1954) 398.

(3) *BOR* 67 (1949) nr. 7-10, S. 2.

kordats befreit, in die Heimstätte des orthodoxen Glaubens zurückkehren konnten » (1).

Selbstverständlich war die Freude der rumänischen Orthodoxie groß, als eine 250-jährige Spaltung der rumänischen Gläubigen für beendet erklärt wurde. Doch behob die Wiedervereinigung der Rumänen nur für das orthodoxe Patriarchat die Spaltung; für die ehemals Unierten war der Graben nur verschoben, weil sie zwar fortan mit denen Kommunion haben durften, von denen sie bislang getrennt lebten, dafür aber die Verbindung zu denen abzubrechen hatten, als deren Brüder sie sich vorher bekannten. Die Freude über die Heimkehr der Draußenstehenden verstellte den Führern der rumänischen Orthodoxie so sehr den Blick auf den Preis, den die Heimkehrer zahlen mußten, daß sie in keiner Rede, die das Ereignis begleitete oder nachträglich feierte, auf diesen eingegangen waren. Ihr Verhalten beim Beenden der rumänischen Teilunion glich jener der ruthenischen Hierarchen und der polnischen Jesuiten, die am Ende des 16. Jahrhunderts die erste Teilunion von Orthodoxen mit Rom ins Leben riefen: ausschließlich vom eigenen Standpunkt aus die Dinge betrachtend, konnten sie die Anliegen der Andersdenkenden nicht wahrnehmen, geschweige denn würdigen (2).

Ihre Traditionen aus den vergangenen 250 Jahren durften die ehemaligen Unierten ins orthodoxe Patriarchat nicht mit einbringen, denn die rumänische Orthodoxie grenzte sich nach außen stark ab, und eine Befruchtung durch das Erbe anderer Kirchen war damals undenkbar. Die Heimkehrer mußten erleben, daß über manches nach Kriterien geurteilt wurde, die weitab lagen von dem Verständnis, das sie selber von ihren Bräuchen hatten. Als ein Beispiel kann eine Predigt des Patriarchen Justinian anläßlich der Visitation eines ehemals unierten Gotteshauses dienen. Der Patriarch führte aus:

> « Von den Neuerungen, die in jüngster Zeit von den Katholiken in die Kirchen eindrangen, bemerke ich sogar direkt vor

(1) Ebenda, S. 3.

(2) Vgl. hierzu die Abschnitte « Die Gemeinsamkeit von Katholiken und Orthodoxen in der Krise » und « Die folgenden Jahrzehnte bei den Ruthenen » in unserer Arbeit: *Kirche und Theologie bei den Rumänen im 16. und 17. Jahrhundert* (= *Das östliche Christentum*, 27) Würzburg, 1976.

mir, daß der Kult des heiligen Herzens, das diese Ikone darstellt, auch heute noch anhält. Es ist einer der größten Irrtümer, daß Ihr ein Glied des Leibes Christi verehrt und den ganzen Leib zu ehren versäumt. Wir verehren den Erlöser Christus in seiner Ganzheit, mit allen seinen Organen, mit seiner Gestalt, mit seinem ganzen Leben, nicht nur mit einem seiner Organe. Nun, die Katholiken glaubten, noch mehr erfinden zu sollen, um sich von uns zu unterscheiden. So glitten sie in den gefährlichen Abgrund hinein, daß sie auffordern, das Herz zu verehren oder die Hand, die Seite, einen Fuß oder was weiß ich, was noch für sonstige Erfindungen... Wir haben Euch das gesagt, damit Ihr wißt, wie der rechtgläubige Standpunkt ist, und damit Ihr sorgt, mit ganzem Herzen zur Orthodoxie zurückzukehren ohne derlei Bräuche beizubehalten, die meist mit Aberglauben durchsetzt sind ».

Es mußte bei den Zuhörern einen zwiespältigen Eindruck hinterlassen haben, daß sie in derselben Predigt den Patriarchen sagen hörten:

« Die Orthodoxe Kirche hat die alte Tradition, daß der Glaube anderer stets respektiert wird » (1).

1949 wurde in Rumänien auch ein Rat der Oberhäupter der Kultgemeinschaften gegründet, der aber nicht mit ökumenischen Gremien, wie es sie vielerorts gibt, verwechselt werden darf. Mitglieder wurden die Häupter der vom Staat zugelassenen Kultgemeinschaften. Zunächst waren es neun, darunter die israelitische Kultusgemeinde und der Islam; im Laufe der Zeit stieg die Zahl. Der Rat wurde nicht als Forum für ökumenische Gespräche begründet, sondern als ein Gegenüber für den Staat beim Durchführen der offiziellen Kirchenpolitik (2). Im Kontext unseres Durchblicks

(1) Die zitierte Predigt wurde am 9.12.1950 in Beiuş gehalten; sie ist abgedruckt in: *Apostolat social*, Bd. IV, Bukarest 1952, S. 265-269, unter der Überschrift: « Respektiert den Glauben anderer ». Auch von den Liturgikern wurden die Gebräuche der Unierten beanstandet; vgl. E. Branişte, *Despre « inovaţii » în savârşirea servicilor divine*, in: *St. Teol.* 5 (1953) 279-303.

(2) Die erste Zusammenkunft dieser Konferenz fand am 23.6.1949 statt. Sie wurde in Zusammenhang mit der Gesetzgebung für die Kultgemeinschaften und mit der Anerkennung der Statuten eines Teils der in Rumänien bestehenden Kultgemeinschaften einberufen und hatte eine Erklärung abzugeben, daß in Rumänien volle Religionsfreiheit bestehe. Ausführlicher Bericht über dieses Treffen in: *Ort* 1 (1949) 2/3,3-56. Eine zweite Zusammenkunft gab es am 19.12.1950. Sie stand bereits im Zeichen

ist aber zu erwähnen, daß dort entstandene persönliche Bekanntschaften in der Folgezeit mithalfen, gegenseitige Vorurteile zu relativieren.

II. Der « Friedenskampf »

Es folgte die Periode des « Kampfes um den Frieden ». Die Übersicht über die dogmatische Theologie, die wir in der Einleitung erwähnten, bezeichnet die Mitarbeit der Rumänischen Orthodoxen Kirche an diesem Kampf als ihre damaligen ökumenischen Bemühungen. Es heißt dort:

> « Der Friede nimmt den wichtigsten Platz ein unter den ökumenischen Problemen, die in den dogmatischen Studien behandelt werden; kein anderes Thema kann, was Intensität und Umfang der Behandlung in unseren Zeitschriften anbelangt, damit verglichen werden » (1).

---

der « Verteidigung des Friedens »; ausführlicher Bericht in: *Ort* 2 (1950) 671-703. Über das dritte Treffen am 25.11.1952 ist unten ausführlich die Rede. [Die hier wiedergegebene Zählung der drei Konferenzen ist aus den Akten der als « dritte Zusammenkunft » bezeichneten Versammlung übernommen. Zwischen den bedeutenden Treffen gab es aber jeweils auch kleinere, deren Ergebnisse nicht so sehr an die Öffentlichkeit drangen. Patriarch Justinian sagte, daß die Versammlung jährlich zwei- bis dreimal zusammentrat; vgl. *BOR* 88 (1970) 911.] Zu einer weiteren Zusammenkunft von größerer Publizität kam es wieder am 27./28.4.1967. Sie nahm zur Entwicklung in Vietnam Stellung; ausführlicher Bericht in: *BOR* 85 (1967) 245-250. Von besonderer Feierlichkeit war die Zusammenkunft am 29.2.1968, zu der der Präsident des Staatsrats, Nicolae Ceauşescu, ins Palais des Staatsrates eingeladen hatte; Bericht in: *BOR* 86 (1968) 17-26, und in großer Aufmachung in der parteiamtlichen Zeitung *Scînteia* vom 1.3.1968, in der es zusammenfassend heißt, daß die Kirchenführer « die Gefühle von Respekt und einmütiger Zustimmung unterstrichen, mit der die Außenpolitik unseres Staates aufgenommen wird; sie versicherten dem Präsidenten des Staatsrats, daß sie auf Seiten des ganzen Volkes für die Verwirklichung dieser Politik kämpfen werden, die der Zusammenarbeit unter den Völkern, der europäischen Sicherheit und der Verteidigung des Friedens in der Welt gewidmet ist ». Mit einer « Botschaft an alle Kultdiener und Gläubigen », die zur Unterstützung aller « Maßnahmen der Regierung nach innen und nach außen » aufrief, trat die Konferenz am 23.8.1968, nach der bewaffneten Intervention der Staaten des Warschauer Paktes in der Tschechoslowakei, an die Öffentlichkeit [Text in: *BOR* 86 (1968) 893 f] und die Kirchenführer wurden wieder im Palais des Staatsrates empfangen; vgl. die « Chronik » in: *BOR* 86 (1968) 934 f.

(1) *Teologia dogmatică*... S. 356.

Zur Mitarbeit im « Kampf um den Frieden » waren von der Moskauer Konferenz von 1948 auch nicht-orthodoxe Gläubige eingeladen worden. Während im Geleitwort zum ersten Heft der Zeitschrift « Ortodoxia » Patriarch Justinian nur um die « ökumenische Einheit » unter den orthodoxen Schwesterkirchen besorgt war, steht nun als « ökumenisches Problem » ein Anliegen an, das über die Grenzen der Orthodoxie hinaus aufgegriffen werden sollte.

a. *Interkonfessionelle Friedenskongresse und Weltfriedensbewegung.*

In einigen Volksdemokratien, auch in Rumänien, kam es zu interkonfessionellen Friedenskongressen. Den Auftakt bildete 1952 eine Konferenz aller Kirchen und Religionsgemeinschaften der UdSSR in Zagorsk, die vom Moskauer Patriarchat einberufen worden war. Außer den christlichen Konfessionen nahmen der Islam, der Buddhismus und das Judentum an der Konferenz teil. Drei Botschaften ergingen an die Gläubigen aller Kirchen und Religionsgemeinschaften der Welt, an den Weltfriedensrat und an Stalin, in denen dem Wunsch nach Frieden Ausdruck verliehen, die Teilung der Welt in ein Lager des Friedens und eine kapitalisch-imperialistische Hemisphäre von Kriegstreibern beklagt, die amerikanische Aggression in Korea verurteilt, ein Friedenspakt der fünf Großmächte gefordert, die Initiativen des Weltfriedensrates unterstützt und die Pflicht aller Gutgesinnten zum Eintreten für die Ziele der « Friedenspolitik » unter Stalin herausgestellt wird (1). Die gemeinsame Basis war sehr weit gefaßt und blieb sehr unbestimmt; es genügte der Versammlung, daß alle Teilnehmer und die Mitglieder der Gemeinschaften, die sie vertraten, das waren, was in der offiziellen Sprache der Volksdemokratien als « Gläubige » bezeichnet wird. Dem hatte auch die Argumentationsweise Rechnung zu tragen, die in den Botschaften angewandt wurde: man argumentierte mit humanitären Gründen, nicht aufgrund der theologischen Lehren der vertretenen Religionsgemeinschaften.

Am 5. Oktober 1952 tagte eine ebensolche Konferenz im Festsaal der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften (2). Der Haupt-

(1) Vgl.: *Conférence de toutes les églises et associations religieuses de l'URSS pour la défense de la paix dans le monde, 9-12 mai 1952. Documents*, Moskau 1952; JOHANNES CHRYSOSTOMUS OSB, *Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit*, III, 227-229.

(2) Bericht über die Konferenz in *BOR* 71 (1953) 66-77.

redner, Metropolit Kliment von Stara Zagora, kam nach längeren Ausführungen über das Friedenswirken der Gläubigen aller Religionen auf die Konferenz von Zagorsk und die von ihr verabschiedeten drei Botschaften zu sprechen und stellte klar, daß die Konferenz von Sofia den in Rußland beschrittenen neuen Weg nachahmen wolle:

> « Die Arbeiten jener historischen Konferenz markieren eine neue Epoche in den Beziehungen zwischen den verschiedenen Kultgemeinschaften der UdSSR und offenbaren insbesondere eine neue Haltung zum Friedensproblem. Im Glauben unterschieden, vereinigen sich die Kultgemeinschaften im Namen eines gemeinsamen Gutes, des Friedens. Diese Konferenz ist also ein wunderbares Modell moralischer Einheit, die bei gutem Willen erreicht werden kann unter Menschen und Völkern, die sich durch ihre Überzeugungen und durch ihre Lebensweise unterscheiden. Nur auf dieser moralischen Basis läßt sich eine wahre Völkergemeinschaft errichten, die auf dem Weg gegenseitiger Achtung in friedlicher Weise die Probleme zu regeln vermag, die sich heute vor der gesamten Menschheit auftürmen.
>
> Jene Konferenz zeigt uns aber vor allem, was in unseren Tagen die Kirchen und Religionsgemeinschaften aller anderen Länder der Erde zu tun haben. Ihr Appell an die Kirchen, an die Religionsgemeinschaften, an den Klerus und an die Gläubigen in aller Welt ist auch an uns, den Klerus und die Gläubigen aller Kultgemeinschaften Bulgariens, gerichtet. Unsere Konferenz hat folglich zum Ziel, diesem Appell an das religiöse Gewissen der Welt Folge zu leisten. Gleichzeitig haben wir die notwendigen Folgerungen aus dem zu ziehen, was im vergangenen Frühjahr in Moskau vonseiten der Russischen Orthodoxen Kirche und der Religionsgemeinschaften der UdSSR, geschah. Wir haben uns hier versammelt, um miteinander unsere unerschütterliche Entschlossenheit zu bezeugen, daß wir fortfahren wollen, mit aller Kraft für die Verteidigung des Friedens zu wirken; daß wir von unserer Aktivität an der Seite aller anständigen Menschen der Welt nicht ablassen wollen, ehe nicht die Kräfte des Friedens über die des Bösen und der Vernichtung triumphieren » (1).

Im weiteren Verlauf seiner Rede formulierte der Metropolit ausdrücklich die Basis der Gemeinsamkeit für die erstrebte Aktivität:

> « Obgleich uns die Religionen trennen, denen wir dienen, verbindet uns ein Glaube, der Glaube an Gott, ein Ideal, das Ideal des Gottesreiches, d.h. des Glücks aller Menschen der Erde,

(1) Ebenda 71 f.

und ein ethisches Ziel, der Triumph des Guten über das Böse, des Lichts über die Finsternis, des Friedens über den Krieg » (1).

Auch in Bukarest tagte auf Initiative des Patriarchen Justinian am 25. November 1952 im Festsaal des Theologischen Instituts eine « Ratsversammlung der Vorsteher und Vertreter aller Kultgemeinschaften der Rumänischen Volksrepublik » (2). Da für den 30. November 1952 die Wahlen für die 2. Legislaturperiode des rumänischen Parlaments seit der Errichtung der Volksdemokratie angesetzt waren, stellte sich der Bukarester Versammlung die Aufgabe, die Gläubigen Rumäniens davon zu überzeugen, daß sie für den Frieden einträten, wenn sie das volksdemokratische Aufbauwerk durch ihre Stimmabgabe unterstützten.

In der Eröffnungsrede (3) erklärte Patriarch Justinian die Entwicklung, die das Volk nimmt, zur Norm für das Wirken der Kirchen und Kultgemeinschaften, ohne allerdings dabei die Frage anzuschneiden, ob und inwieweit es eine Pflicht für die Kultgemeinschaften gebe, das Verhalten der Völker an der von ihnen zu verkündenden Lehre zu messen. Er sagte:

> « Die Kirchen und Kultgemeinschaften der Rumänischen Volksdemokratie können, wenn sie die Gefühle ihrer Gläubigen in Rechnung setzen, gar keine anderen Gedanken und Hoffnungen hegen als jene, die das Volk hat, in dessen Mitte sie ihr Wirken entfalten. Sie können keinen anderen Weg haben, als den Weg, den unser Volk geht ».

Zwei Prinzipien, nämlich Treue zur jeweiligen Kirche bzw. religiösen Gemeinschaft und unverbrüchliche Liebe zu Vaterland und Volk, lägen dem gemeinsamen Wirken für den Frieden und der Unterstützung für die Erbauer der neuen Ordnung zugrunde.

> « Von diesen beiden Prinzipien geleitet, wollen wir Liebe hegen zu unseren Pfarreien und zu unseren Gemeinschaften, wollen wir Liebe hegen zu unseren Heimstätten, Liebe hegen zu den Gläubigen und zu unserm Volk, Liebe hegen zu unserm Vater-

(1) Ebenda 72.

(2) Bericht über die Konferenz in *BOR* 70 (1952) 701-709, 716-749. Die Konferenz wird, wie oben berichtet, in den Akten als die dritte in der Reihe der Zusammenkünfte der Oberhäupter der Kultgemeinschaften gezählt. Zur Zusammenkunft hatte man aber weitere Repräsentanten eingeladen, damit sie dem russischen Vorbild entsprechen konnte.

(3) Die Rede im Bericht über die Konferenz, S. 717-725.

land, und verurteilen wollen wir mit aller Entschiedenheit unserer Herzen die Anbeter des goldenen Kalbes — die habgierigen amerikanischen und englischen Bankiers, die Waffenfabrikanten, die Verbreiter von Pest und Cholera, die Vernichter von Städten, und Dörfern, von Kulturzentren, Kirchen, Spitälern, die Mörder von Kindern, Greisen und Frauen. Diese wollen von neuem die Welt in Brand setzen durch Anstiftung eines neuen Weltkriegs und begehen so ein neues Verbrechen gegen die Menschheit und eine unvergebbare Sünde vor Gott ».

Das rumänische Volk aber wolle Frieden. Viel friedlicher Aufbau sei in den letzten Jahren geleistet worden. Nun seien alle für den 30. November zum Wahlakt aufgerufen, und sie sollten sich vor Augen halten, daß unter der Führung derer, die zu wählen wären, dem Vaterland noch größere Blüte bevorstehe:

« In der Liebe eines Bruders und eines Vaters rufe ich alle auf, die sich in verschiedenen Sprachen zu Gott bekennen, daß sie alle ihre Brüder anspornen, die Stärke ihres Glaubens dadurch unter Beweis zu stellen, daß sie Liebe üben gegen ihren Nächsten, gegen das Volk, in dessen Mitte sie leben. Sie sollen ihre Bürgerpflichten gegenüber Vaterland und Volk mit demselben Eifer erfüllen, mit dem sie ihre Pflicht als Gläubige gegenüber ihren Altären und gegen Gott erfüllen.

Auf diese Weise werden sie beweisen, daß sie würdige Kämpfer für die Verteidigung des Friedens in aller Welt sind, denn die Festigung und Entwicklung unseres volksdemokratischen Staates, der einen aktiven Faktor in der großen Front der Verteidiger des Friedens darstellt, ist ein wichtiger Beitrag zur heiligen Sache der Verteidigung und Festigung des Friedens.

Und daß auch nicht einer aus uns vergesse, daß alle Kandidaten der Front der Volksdemokratie (1) unbeugsame Kämpfer für den Frieden sind! Vergessen wir nicht, daß wir, wenn wir sie zur Führung unserer Staatsgeschäfte wählen, unsere Aufgeschlossenheit für den bevorstehenden Völkerkongreß zur Verteidigung des Friedens unter Beweis stellen, indem wir eine Großtat vollbringen, die geeignet ist, zur Rettung des Friedens und des Lebens in der Welt beizutragen ».

Der Aufruf, den die Versammlung an den Klerus und die Gläubigen aller Kultgemeinschaften Rumäniens richtete (2), entsprach der Eröffnungsrede des Patriarchen. Nach Lob und Anerkennung für das Aufbauwerk in den vergangenen Jahren wird unterstrichen,

(1) « Front der Volksdemokratie » hieß die Institution, die für die Wahlen die Einheitskandidatenliste erstellte.

(2) *BOR* 70 (1952) 701-705.

daß jeder Bürger durch seine Wahlbeteiligung den Aufbau des Vaterlandes und den Frieden der Welt fördern könne. Das Programm der Tagung endete mit Filmen über die Konferenz von Zagorsk und über Leistungen der Rumänischen Volksdemokratie, die nochmals die beiden Themen der Konferenz in den Blickpunkt rückten.

Um spezifisch rumänischer Probleme willen konnte also die Zusammenkunft vom 25. November nicht schlechthin dem Vorbild der Konferenz von Zagorsk entsprechen. Doch nach den Parlamentswahlen tagte in Bukarest vom 5. bis 7. Dezember wie auch in den übrigen Volksdemokratien zur Vorbereitung des Wiener Weltfriedenskongresses ein nationaler Friedenskongreß. Die Vorsteher bzw. Vertreter der Kultgemeinschaften Rumäniens waren zur Teilnahme geladen. Zwar durften sie auf dieser nationalen Versammlung nicht unmittelbar nacheinander reden; ihre Auftritte waren durch Ansprachen anderer Delegierter voneinander getrennt. Doch der Bericht vom Friedenskongreß im Amtsblatt der Rumänischen Orthodoxen Kirche, der fast nur die Reden der Repräsentanten der Kultgemeinschaften wiedergibt, ist nahezu das Protokoll eines rumänischen Abbildes der maßgeblichen russischen Konferenz (1). In seiner Rede, in der er gleich den Kirchenführern auf der Konferenz von Zagorsk Rechenschaft gibt über den bisherigen Einsatz seiner Kirche für den Frieden, verweist Patriarch Justinian — ähnlich wie Metropolit Kliment in Sofia — auf den vorbildhaften Charakter der vom Moskauer Patriarchat in Zagorsk einberufenen Konferenz (2).

Vom 12. bis 19. Dezember 1952 tagte schließlich in Wien der Weltfriedenskongreß. Bischof Valerian von Oradea Mare, als Repräsentant der Rumänischen Orthodoxen Kirche Mitglied der rumänischen Delegation, referierte im Amtsblatt der rumänischen Orthodoxie (3):

> « Der Kongreß von Wien geht in die Geschichte ein als Erster Kongreß der Völker der Welt. Noch nie kannte die Menschheit ein so großes, so repräsentatives, so strahlendes Treffen, und nie rief ein Treffen von Menschen rund um den ganzen Erdball so tiefes und mächtiges Echo hervor » (4).

(1) *BOR* 70 (1952) 750-795.
(2) Ebenda S. 767 f.
(3) *BOR* 71 (1953) 21-47.
(4) Ebenda S. 30.

Auf den Bericht des Bischofs folgt im Amtsblatt ein großer Beitrag mit dem Titel: *Die Vertreter der religiösen Kultgemeinschaften beim Völkerkongreß zur Verteidigung des Friedens* (1). Den Vertretern der Religionen — an ihrer Spitze Metropolit Nikolaj von Kruticy, der Vertreter des Moskauer Patriarchats und einer der Vorsitzenden der « Friedensbewegung » — wurde auf dieser Versammlung, die eine « Politik der Koexistenz » vertrat, viel Beachtung zuteil. Durch ihren Beitrag zu einer überkonfessionellen Förderung des « Kampfes für den Frieden » schien die Orthodoxie in den Volksdemokratien Anerkennung in Staat und Gesellschaft erringen zu können (2). (Als ein Organ, das den weiteren Einsatz der christlichen Kirchen für die « Friedensbewegung » garantieren sollte, kamen in der Folge die « Christlichen Friedenskonferenzen » in Gang. Ihre Tätigkeit erstreckte sich über eine längere Periode. Erst nach den Prager Ereignissen des Jahres 1968 ging sie zu Ende.)

b. *Einspruch gegen den Friedensappell von Evanston.*

1954 nahm auch die zweite Generalversammlung des ökumenischen Rates in Evanston zu den internationalen Spannungen Stellung und rief zum Einsatz für den Frieden auf. Doch hielt sie es für angebracht, das Handeln *beider* weltpolitischer Lager an den ethischen Normen der christlichen Botschaft zu messen und die Politik *beider* Seiten der Kritik zu unterziehen. Die entsprechenden Ausführungen waren im Bericht der Sektion IV (Internationale Angelegenheiten), der den Titel trägt: *Christen im Ringen um die Ordnung der Welt*, vorgeschlagen und hatten die Zustimmung der Vollversammlung gefunden (3). Um die Auffassung der Weltkonferenz von einer aus christlicher Überzeugung verant-

(1) A. IONESCU, *Reprezentanți ai cultelor religioase la congresul popoarelor pentru apărarea păcii*, in: *BOR* 71 (1953) 48-65.

(2) Über den Ausgang des Versuches vgl. das Kapitel « The Break » bei W.C. FLETCHER, *Nikolai. Portrait of a Dilemma*, London 1968; den Abschnitt « Ächtung und Tod des Metropoliten Nikolai » bei D. KONSTANTINOW, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege*, München 1973.

(3) Für den Bericht vgl.: *Evanston-Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954*, hrsg. von Focko LÜPSEN, Witten 1954, S. 91-104. Daran fügte die Vollversammlung einen Appell und eine Entschließung zur Frage der Religionsfreiheit an; ebenda, S. 104-107.

worteten Friedenspolitik in die Beratungen der Regierungen und Parlamente einzubringen, beschloß die Versammlung:

> « Der Zentralausschuß wird ersucht, 1. eine Delegation oder Delegationen zu ernennen, die die vorstehende Erklärung den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates übermitteln; 2. möglichst geeignete Schritte zu dem Zwecke zu tun, die gleiche Erklärung den Kirchen ohne Beziehungen zum Ökumenischen Rat, einschließlich der Kirchen in der UdSSR und in anderen Ländern, zugänglich zu machen, und 3. diese Kirchen dazu aufzufordern, Möglichkeiten zur Übermittlung der Erklärung an die Regierungen ihrer Länder zu erwägen » (1).

Durch Bischof Dibelius und Generalsekretär Visser't Hooft wurden die verabschiedeten Erklärungen über den Vertreter des Moskauer Patriarchats in Deutschland, Erzbischof Boris von Berlin und ganz Deutschland, der Russischen Orthodoxen Kirche übermittelt. Unter dem Datum des 21. Februar 1955 antwortete Metropolit Nikolaj von Kruticy namens der Synode des Moskauer Patriarchats (2). Er griff Passagen heraus, die aus dem Zusammenhang gerissen den Erklärungen der Weltfriedenskonferenz zu entsprechen schienen und erteilte ihnen Lob und Zustimmung, um schließlich zu erklären:

> « Die Initiative des Weltfriedenrats zur Förderung einer Protestkampagne gegen einen Atomkrieg ganz und gar begrüßend und die feste Überzeugung zum Ausdruck bringend, daß die Hunderte Millionen von Unterschriften unter den Wiener Aufruf des Weltfriedensrates sich als unüberwindliches Hindernis für die Anstifter eines Atomkrieges erweisen, fordern wir den Weltkirchenrat auf, den Christen, die an der ökumenischen Bewegung Anteil nehmen, in der Unterstützung dieses Aufrufes voranzugehen im unbeugsanen Glauben, daß ihre Unterschriften ein echter Beitrag zur Gewährleistung des Friedens und der Sicherheit in der Welt sein werden ».

Im Anschluß daran deutete Metropolit Nikolaj an, daß dem ökumenischen Rat, wenn er diesem Aufruf folgte und zu jener Art überkonfessioneller Zusammenarbeit überginge, die unter Führung des Moskauer Patriarchats als Beitrag zur « Friedensbewegung » eingeleitet worden war, die Volksdemokratien nicht länger verschlossen blieben:

(1) Ebenda S. 106.
(2) Die Antwort ist publiziert in: *ŽMP* 1955, 2, 42-46.

« Es kann keinen Zweifel geben, daß eine objektive Haltung des Weltkirchenrats zum Weltfriedensrat von der friedliebenden und fortschrittlichen Menschheit mit tiefer Genugtuung aufgenommen wird.

Wir sind überzeugt, daß der Weltkirchenrat seine einseitige, ja sogar voreingenommene Meinung über die Tätigkeit des Weltfriedensrates aufgeben muß. Wie wird doch der Würde des Weltkirchenrats die Teilnahme seiner Vertreter an der Arbeit des Weltfriedensrates entsprechen! Wie sehr wird in diesem Fall die Autorität des Weltkirchenrates wachsen! ».

Unverzüglich publizierte auch das Amtsblatt der Rumänischen Orthodoxen Kirche die Antwort des Metropoliten Nikolaj (1), und in der Zeitschrift *Ortodoxia* erschien ein von der Redaktion abgezeichneter Kommentar zu den Ereignissen von Evanston (2), in dem es bezüglich der Stellungnahme des Metropoliten heißt:

« Dieses Gutachten... geht das Friedensproblem im Licht der christlichen Prinzipien an, die allein für die Orthodoxe Kirche gültig sind, und stellt es in den Kontext der augenblicklichen Realitäten, ohne deren Beachtung nichts einer praktischen Lösung zugeführt werden kann » (3).

Zwar habe der Weltkirchenrat begriffen, daß Friede im christlichen Sinn auf einer Geisteshaltung begründet sein müsse, die Ausgleich und Rücksichtnahme den anderen Menschen gegenüber suche.

« Doch anstatt eine auf die Seelen gerichtete Aktivität zu betreiben, verfällt er auf den Gedanken einer politischen Aktivität der Kirchen, die er für berufen hält, 'daß sie durch politische und soziale Aktivität kämpfe, um allen Menschen Recht, Freiheit und Frieden zu sichern'. So wird die Kirche in einen aktiven politischen und sozialen Faktor verwandelt, der in Allianz oder Opposition mit den weltlichen Mächten in der Arena des politischen und sozialen Lebens der Welt kämpft, wo die Ziele und die Waffen nicht göttlich, sondern menschlich sind » (4).

(1) *BOR* 73 (1955) 206-211

(2) *In legătură cu adunarea de la Evanston a Consiliului Mondial al Bisericilor*, in: *Ort* 7 (1955) 305-312.

(3) Ebenda S. 305

(4) Ebenda S. 307. In der S. 413, Anm. 3, zitierten Edition nach dem in der rumänischen Stellungnahme zitierten Satz suchend, fanden wir in der Einleitung des Berichtes « Christen im Ringen um die Ordnung der Welt » (S. 91) folgenden Passus: « Diese geplagte Welt, verunstaltet und verzerrt wie sie ist, ist doch immer noch Gottes Welt. Er waltet sieghaft über ihrer verworrenen Geschichte. Indem wir beten: 'Dein Wille geschehe

Um der Gefahr solcher Verweltlichung der Kirche zu entgehen und dennoch den Christen die Möglichkeit zu bieten, daß sie nicht nur Deklarationen zum Frieden abgeben, sondern in christlich vertretbarer Weise auch für den Frieden wirken, schließt sich der Redaktionsartikel dem Aufruf an den Weltkirchenrat an, dieser solle sich zur Mitarbeit beim Weltfriedensrat bereitfinden.

> « ... der Weltkirchenrat kann seine Stimme mit der so sehr bekannten und aktiven Stimme des Weltfriedensrates vereinen... Die orthodoxen Kirchen aus den Volksdemokratien nehmen regelmäßig und effektiv an den Arbeiten und Manifestationen des Weltfriedensrates Anteil. Von den anderen Kirchen beteiligen sich ebenfalls einzelne Kleriker, aber keine Delegationen mit offiziellem Charakter, die vor aller Welt den Wunsch ihrer Kirchen kundtun würden, daß Friede auf Erden herrsche. Meint der Weltkirchenrat nun nicht, daß er sich dem Weltfriedensrat beigesellen kann und muß ... Friede ist ein Auftrag des Glaubens, der Liebe und des Gebets für alle Christen. Der Weltkirchenrat kann für ihn soviel tun, wie alle ihm angeschlossenen Kirchen zusammen. Doch dies nicht auf dem Weg politischer Methoden, die die Kirche von ihrer geistlichen Mission herabziehen würden, sondern auf dem Weg des Wortes und der christlichen Tat, die der Kirche zu eigen sind. Reicht es denn noch nicht, wieviel Übel dem Christentum die weltliche Politik der Führer der römischen Kirche antat, die in Starrsinn davon überzeugt sind, daß ihre religiöse Sendung nicht ohne politische Aktivität erfüllt werden kann? » (1).

Der Aufsatz geht über zur Kritik an der Zusammensetzung des Ökumenischen Rates und stellt in Frage, daß ein auf so vager Basis stehender Rat zu fruchtbarer Arbeit gelangen könne:

> « Zum Unglück finden sich in der Botschaft und in den Erklärungen der ökumenischen Bewegung Anzeichen, daß es an der Kirchenidee in dieser Bewegung krankt, und zwar wegen der Tatsache, daß so viele Konzeptionen und Typen christlicher Gemeinschaften aufeinander treffen, deren Übereinkunft nur durch Kompromiß und Dekadenz in Hinblick auf die Kirchenidee erreicht werden kann. So viele 'Kirchen': 132 bzw. 197 als Teilnehmer an der Versammlung von Evanston lassen uns fragen: Wo ist in dieser großen Zahl von Kirchen die Eine Kirche, die

---

wie im Himmel, also auch auf Erden ', verpflichten wir uns, nach irdischer Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden für alle Menschen zu streben, Christus ist hier wie überall unsere Hoffnung ».

(1) *In legătură cu adunarea* ... S. 308.

Jesus Christus gründete? Selbst den Namen 'Kirche' beginnt man, da er einigen unbequem ist, zu meiden und durch ein vermeintliches Äquivalent 'Gemeinde' zu ersetzen...

Der Wunsch dieser Organisationen, zusammen zu rücken und gemeinsam zu arbeiten, ist verdienstvoll, doch ihre Arbeit verliert viel wegen ihrer Vielzahl und Unvereinbarkeit. Ihre große Zahl steigert nicht, sondern schwächt ihre Arbeit. Es gibt so viele Ansichten, wie es Kirchen und winzige Kirchtümer gibt; ja es gibt mitunter auch mehrere Ansichten in einer und derselben von ihnen...

... das neuprotestantische Sektierertum teilt seine Konfessionen in Hunderte von einzelnen Denominationen, deren Anwesenheit in der ökumenischen Bewegung ihren Organismus nicht stärkt, sondern schwächt.

Diese sektiererischen Denominationen stellen ein minimales, unkirchliches, antiklerikales, unsakramentales Christentum dar, das sich vermehrt und dabei wenig an sich hat von dem, was christlich ist » (1).

(1) Ebenda S. 309 f. Nach der zwei Jahre früher durchgeführten Konferenz von Zagorsk, deren Basis so unbestimmt war, daß auch Nichtchristen teilnehmen konnten, war in *Ortodoxia* ein zustimmender Aufsatz erschienen: E. VASILESCU, *O nouă orientare în relațiile dintre cultele religioase*, in: *Ort* 4 (1952) 604-614. Das Zusammenwirken der unterschiedlichen Gruppen galt dem Verfasser nicht nur als möglich und wünschenswert, sondern sogar als ein Beitrag zum Erbauen des Gottesreiches: « Heutzutage mobilisiert der Kampf für den Frieden das religiöse Gewissen von Hunderten von Millionen Menschen, die — ein jeder gemäß seiner eigenen Religion — den einzigen Gott, den es gibt, anbeten: den Gott der Liebe, der Gerechtigkeit, des Friedens und des guten Einvernehmens unter den Menschen, der in beliebiger Sprache und unter beliebigen Formen angebetet werden mag. Daß heute Vertreter aller Religionen und aller christlichen Konfessionen sich treffen und brüderlich miteinander beraten, wird morgen so auf ihre Seelenhirten wirken, daß dies den Anbruch einer neuen Ära in der Geschichte der Beziehungen zwischen den Religionen und Konfessionen bedeutet; es wird einen wichtigen Schritt voran auf dem langen und großen Weg der Aufrichtung des Gottesreiches auf Erden bedeuten... » (S. 608). In der Unterschiedlichkeit der Traditionen sieht Vasilescu kein Hindernis für die Gemeinsamkeit, sondern eine echte Chance: « Wir halten es für nötig, daß ... die Vertreter der verschiedenen Religionen und christlichen Konfessionen bestrebt sind, die Lehre, die Moral, den Kult und das religiöse Leben der anderen Religionen besser kennen zu lernen, um sich von Vorurteilen freizumachen, die von Dilettanten und übereifrigen Apologeten angehäuft wurden... » (S. 612). Zum Schluß bekennt sich der Aufsatz zu den Plänen, in noch weit über die Zusammensetzung der Vollversammlung von Evanston

III. Beitritt der rumänischen Orthodoxie zum Ökumenischen Rat

Neue Möglichkeiten ergaben sich, als sich die Rumänische Orthodoxe Kirche gemeinsam mit der Russischen Orthodoxen Kirche um die Aufnahme in den Weltkirchenrat bewarb. Der Beitritt wurde 1961 auf der Vollversammlung von New Delhi vollzogen. Er war Auftakt zu einer Periode der Kontaktnahme, in der das ökumenische Anliegen in der rumänischen Orthodoxie breiten Boden gewann.

a. *Patriarch Justinian interpretiert die neue Haltung.*

Ein Interview, das Patriarch Justinian 1959 der Athener Zeitung « Akropolis » gab, skizziert die Position der Rumänischen Orthodoxen Kirche am Anfang der neuen Periode (1).

Gefragt, ob und mit welchen Mitteln die Vereinigung der Kirchen gefördert werden sollte, betonte der Patriarch, daß jeder Getaufte die Vereinigung der Kirchen fördern müsse, weil es um die Verwirklichung der Einheit des Leibes Christi gehe, und er führte aus, daß die Orthodoxe Kirche seit jeher Gebet und brüderliche Liebe als Mittel zur Verwirklichung des großen Ziels der Vereinigung aller Christen empfehle:

> « Aufrufe zum Gebet um die Vereinigung aller und zu brüderlicher Liebe, damit die Vereinigung verwirklicht und gefestigt werde, begegnen auf Schritt und Tritt in jedem Gottesdienst der Orthodoxen Kirche. Dies bewirkt, daß die Orthodoxen überall und jederzeit bereit sind, aufrichtig und entschlossen in das

---

hinausgehender Weise zu gemeinsamen Beratungen zu kommen: « Wir halten die Idee Sr. Seligkeit Georg VI., des Patriarchen der Armenischen Kirche der Sowjetunion, daß nicht nur die Christen aller Konfessionen, sondern die Gläubigen aller Religionen dem Kampf für den Frieden eingegliedert würden, für von Gott inspiriert; ebenso die Idee Sr. Seligkeit des Patriarch-Katholikos Melchisedech von Georgien, daß man die Einberufung eines Weltkongresses der Repräsentanten aller Religionsgemeinschaften der Welt vorbereiten solle, auf dem das Problem des Friedens in aller Welt zu beraten wäre ». (S. 613 f.; entsprechende Vorschläge waren von den beiden Hierarchen der Konferenz von Zagorsk unterbreitet worden.)

(1) Auf Rumänisch ist das Interview publiziert in: *Ort* 11 (1959) 485-487.

> große Unternehmen der Vereinigung der Kirchen einzutreten, und daß unsere Hierarchie bereit ist, nichts zu vernachlässigen, was zur Hoffnung auf die so sehr gewünschte Vereinigung berechtigt, von woher immer die Initiative zu dieser Vereinigung auch komme ».

Auf die zweite Frage, ob in der jüngsten Zeit ein Fortschritt verzeichnet wurde, antwortete der Patriarch, in vielen Kirchen sei die Idee der Vereinigung zur Reife gekommen; die protestantischen Kirchen im Ökumenischen Rat mühten sich um die Einigung; die katholische Kirche hingegen stünde abseits und vertrete als einzige Vereinigungsformel die bedingungslose Unterwerfung aller unter den römischen Pontifex. Hinsichtlich der orthodoxen Kirchen hob er hervor, daß diese

> « dank gegenseitiger Besuche und Kontaktnahme ... in den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg einen engen Zusammenhalt verwirklichen konnte, der früher unbekannt war, und daß die Orthodoxie heute mit Recht als eine gemeinsame Front betrachtet werden kann, die bereit ist, angesichts der großen, brennenden Probleme der Zeit und darum auch angesichts des besonders wichtigen Problems der Vereinigung der christlichen Kirchen Stellung zu beziehen und fundierte Initiativen zu entfalten ».

« Welche Schwierigkeiten bestehen, und wie können sie überwunden werden? » lautete die dritte Frage. Der Patriarch verwies auf die dogmatischen Differenzen, die nicht durch Kompromisse bereinigt werden können, und vertrat die Auffassung, daß Kirchen, die zu weit von der rechten Lehre abwichen, keinen Beitrag zur Vereinigung der christlichen Kirchen erbringen könnten.

> « Im Bewußtsein der Schwierigkeiten einer Kircheneinigung auf der Grundlage der Lehre sind viele bereit, sich für eine Vereinigung auf der Grundlage der Praxis einzusetzen, für ein gemeinsames Handeln, um die Ideale der christlichen Moral auf Erden zu verwirklichen. Doch wir meinen, daß ein gemeinsames Handeln nur dann wirklich mächtig und von Erfolg gekrönt sein kann, wenn es seine Kraft schöpft aus ein und derselben Lehre, und zwar aus der reinen und unverfälschten Lehre des Mensch gewordenen Sohnes Gottes ».

Als schließlich gefragt wurde, ob die Vereinigung möglich sei, und welche Vorbedingungen für sie bestünden, verwies Patriarch Justinian auf Jesu Gebet um die Vereinigung und auf sein Beispiel, aus denen sich ergibt, daß wir die Kircheneinigung nach Gottes

Willen durch demütige Umkehr erreichen können. Er schloß das Interview:

> « Wir meinen, daß die einzige Bedingung für die echte und dauerhafte Verwirklichung der Kircheneinigung diese ist: den ganzen Weg zurückgehen, der zum Abfall und zur Trennung der Kirchen vom wahren Stamm der Kirche führte, und dies von dem Wunsch geleitet tun, daß wir uns gegenseitig und alle zusammen Christus, unserm Gott übergeben, zur Vereinigung im Glauben und zur Teilhabe am Heiligen Geist ».

b. *Die einschlägigen ekklesiologischen Probleme aus rumänischer Sicht.*

Die rumänische Theologie griff alsbald die ekklesiologischen Probleme auf, die sich in Hinblick auf eine Vereinigung der Kirchen stellten. Ein wichtiger einschlägiger Aufsatz stammt von Nicolae Mladin (1). Der Verfasser stellt fest, daß drei Wege zur Einheit von den christlichen Kirchen vorgeschlagen würden:

> « 1) Der Weg der Unterordnung aller Christen unter einen absoluten und unfehlbaren Monarchen, der Weg der bedingungslosen Unterordnung aller Kirchen unter die Autorität des römischen Pontifex: der römisch-katholische Weg; 2) der Weg der Einigung in der Liebe und im Handeln: der protestantisch-ökumenistische Weg; 3) der Weg der Einigung in der göttlichen Wahrheit: der orthodoxe Weg » (2).

Der Weg der Katholiken habe sich für Orthodoxe und Protestanten als ungangbar erwiesen, weil Jurisdiktionsprimat und päpstliche Unfehlbarkeit biblisch unbegründet seien und weil die Unterordnung unter den Papst den Verlust jeglicher Eigenart und eine totale Assimilierung an die römische Tradition bedeuten würde. Beim protestantisch-ökumenistischen Weg wolle man keine Überkirche, sondern einen Ort der Begegnung schaffen, der zwar dem gegenseitigen Kennenlernen und der Festigung von Verbindungen diene, aber noch ungenügend sei für eine Einigung der Kirche Christi, denn für diese sei Einheit in der Lehre Voraussetzung; die orthodoxen Kirchen hätten diesen Weg insoweit mitbeschritten,

(1) *Adevărata cale spre refacerea unității Bisericii lui Hristos*, in: *Ort* 14 (1962) 334-352. Der Verfasser, damals Professor am Theologischen Institut in Sibiu, ist heute Metropolit von Sibiu.

(2) Ebenda, S. 344.

als das erstrebte gemeinsame Handeln nicht politischer, sondern religiöser Art war, und sie hätten die Schätze der Orthodoxie bekannt gemacht und Beziehungen zu den protestantischen Kirchen geknüpft.

Der Weg der Orthodoxie, die Kircheneinheit in der göttlichen Wahrheit wieder herzustellen, gebe Einheit in Freiheit und Freiheit in Einheit; er vermeide die extreme Einheit ohne Freiheit im Katholizismus und die extreme Freiheit ohne Einheit im Protestantismus. Was aber sei die Wahrheit und wo sei sie zu finden?

> « Die ökumenische Kirche der Väterzeit hat die geoffenbarte Wahrheit, welche die Wahrheit und das Leben, die Wahrheit und die Liebe ist, bewahrt und erläutert. Da die Orthodoxe Kirche dem von der ökumenischen Kirche (1) überlieferten Erbe treu blieb und sich ohne Wandel an die Norm der Väterzeit hielt, bezeugt sie, daß sie die Wahrheit besitzt. Der Katholizismus hat neue Lehren und Ordnungen hinzugefügt; der Protestantismus fiel von den alten Lehren und Ordnungen ab » (2).

Mladin macht im folgenden drei Feststellungen, um den orthodoxen Weg näher zu beleuchten:

1) Es sei verfehlt, aus 1 Kor 13,9 (« unsere Erkenntnis ist Stückwerk ») herzuleiten, daß jede Kirche nur eine Teilerkenntnis habe und daß die Fülle erst bei der Wiederkunft Christi eintrete. Vielmehr besitze die Kirche die ganze Offenbarung Gottes, und nur deshalb spreche Paulus von einem Anteil, weil wir die Offenbarung in Christus noch nicht « in der Schau », sondern vorläufig erst « im Glauben » erfassen.

2) Es sei zu unterscheiden zwischen der « heiligen Tradition » der (ökumenischen) Kirche, die « nur das umfaßt, was von den Aposteln herkommt », und den « kirchlichen Traditionen », oder auch « historischen Traditionen », die im Lauf der Kirchengeschichte erwuchsen. Tradition im weitesten Sinn « umfaßt die heilige Schrift und die heilige Tradition als die ewig lebendige Wahrheit und sie umfaßt auch alles, was die Kirche im Geist Christi auf der Grundlage der geoffenbarten Wahrheit im Lauf ihrer Geschichte entfaltete ». Aufgrund seiner Unterscheidung kann

(1) Der Begriff « ökumenisch » begegnet hier abermals in einer Bedeutung, die sich von dem unterscheidet, was man üblicherweise unter « Ökumenismus » versteht; mit « ökumenische Kirche » meint Mladin die alte Kirche der Zeit vor den Spaltungen.

(2) *Adevărata cale* ... S. 347

Mladin die Orthodoxie für die wahre und der heiligen Tradition treue Kirche Christi halten, ohne daß sich daraus für alle Christen die Forderung auf Rückkehr zur Orthodoxie ergäbe. Er schreibt (1):

> « Daraus (d.h. aus der Unterscheidung zwischen heiliger und historischer Tradition) ergibt sich eine sehr wichtige Folgerung für die Vereinigung der Kirchen in der göttlichen Wahrheit. Erstens (ergibt sich), daß alle Kirchen die heilige Schrift und die heilige Tradition, die miteinander die ganze geoffenbarte Wahrheit umfassen, zur Basis der christlichen Einheit nehmen müssen. Zweitens (ergibt sich), daß alle Kirchen sich Rechenschaft geben müssen, welche Elemente historischer Tradition sie festhalten. Auch die Orthodoxe Kirche besitzt Elemente historischer Tradition. Sie besitzt deren weniger. Die katholische Kirche besitzt deren mehr. Die protestantischen Kirchen, die die heilige Tradition leugneten, bildeten sich eigene, besonders liturgische und disziplinäre Traditionen aus, denn Existenz in der Geschichte zeugt Tradition. Wie steht es nun mit diesen historischen Traditionen? Keine Kirche kann beanspruchen, daß diese Traditionen insgesamt von den anderen Kirchen im Fall einer Wiedervereinigung übernommen werden ».

Die Freiheit in der Einheit, die der orthodoxe Weg der Kircheneinigung Mladin zufolge erlaubt, sei hier begründet:

> « Jede Kirche hat die Freiheit, einzelnen Elementen der historischen Tradition eine Absage zu erteilen, sie abzuändern oder sie durch Elemente zu ersetzen, die von anderen Kirchen stammen oder nach Erfordernissen des Augenblicks von ihr selber geschaffen wurden. Denn im Bereich der historischen Traditionen ist den Kirchen Freiheit gewährt, unter der Bedingung, daß diese Traditionen mit der heiligen Schrift und der heiligen Tradition in Einklang stehen ».

3) Rückkehr zur ökumenischen Kirche der Väter bedeute daher kein geschichts- und entwicklungsfeindliches Archaisieren. Mladin schreibt:

> « Archaismus ist es, sich an jene Formen historischer Tradition zu binden, die keinen Widerhall mehr finden in den Seelen der Gläubigen von heute. Die heilige Schrift und die heilige Tradition sind keinesfalls etwas, das nur der Vergangenheit zugehört. Sie sind die göttliche Wahrheit selbst, die stets lebendig ist und Quelle des Lebens bleibt für die Kirche, für die Gläubigen, bis ans Ende der Zeiten ... Hinblickend auf die Heilige Schrift und die heilige Tradition, blicken wir also nicht nur auf die Vergan-

(1) Ebenda S. 348.

genheit, sondern zugleich auf die Gegenwart und die Zukunft, denn wir blicken auf die ewig lebendige Wahrheit » [1].

So formuliert Mladin schließlich den orthodoxen Weg der Kircheneinigung folgendermaßen:

> « Notwendig ist die geoffenbarte Wahrheit; zur freien Verfügung stehen die historischen Traditionen. Und über allem steht die brüderliche Liebe, denn die Wahrheit ist Liebe.
>
> Notwendig ist das Leben in Christus (das gewährleistet wird) durch die wahre Glaubenslehre, welche die ökumenischen Konzilien formulierten; durch die heiligen Sakramente, vermittels derer die göttliche Gnade zuteil wird; durch die hierarchisch-synodale und autokephale Organisation; und durch ein möglichst tiefes religiös-moralisches Leben » [2].

Die geeinte christlichen Kirche wird nach Mladin einst sein:

> « eine einzige Kirche, die auf der geoffenbarten Wahrheit fundiert und in autokephale Kirchen gegliedert ist, und in deren Gesamtheit nicht nur Elemente, die einen, Anerkennung finden, sondern auch bestimmte Elemente, die den Einzelkirchen eignen. In dieser Kirche werden die orthodoxen Kirchen mit Freuden mit den anderen Schwesterkirchen vereinigt sein als eine ehrwürdige Kirche der Väter, aber zugleich auch als eine stets lebendige und schöpferische Kirche » [3].

c. *Die Ziele der ökumenischen Bewegung aus rumänischer Sicht.*

Im folgenden Jahrgang von *Ortodoxia* untersucht Teodor M. Popescu die Ziele des Ökumenischen Rates und stellt heraus, wie seine Kirche, die inzwischen Mitglied wurde, zu diesen Zielen steht [4]. Ausführlich behandelt er die Erklärung von Toronto und hebt hervor, daß der Ökumenische Rat weder eine Über-Kirche noch die Eine Kirche, von der das Glaubenskenntnis spricht, zu sein beansprucht. Die vorsichtigen Aussagen der Torontoerklärung besonders in den Blickpunkt rückend, kommt Popescu auf die Zielsetzung der Einigung zu reden und führt aus:

(1) Ebenda S. 349
(2) Ebenda S. 349 f.
(3) Ebenda S. 351
(4) T. M. Popescu, *Poziția ortodoxă în ecumenism*, in: *Ort* 15 (1963) 187-215.

« Aus eben der Vorsicht, mit der die nichtorthodoxen Ökumeniker über Wesen und Einheit der Kirche reden, ergibt sich, daß dieses Problem einen großen und schweren ökumenischen Programmpunkt bildet. Anstatt von der eigentlichen Einheit und Vereinigung zieht man vor... von einer Einheit und einer Vereinigung zu sprechen, die zugleich geistig und real ist, die unter den gegenwärtigen Bedingungen besteht und für den Augenblick im Hinblick auf eine, wie man betont, praktische Zusammenarbeit ausreicht, zu der der Ökumenismus sich mit Entschiedenheit als durch göttliches Gebot, das für alle Christen gilt, in ein und demselben Jesus Christus 'geeint', berufen weiß.

Dieses schöne Gefühl christlicher Bruderschaft ist ohne Zweifel eine wichtige Tatsache, ein Appell an das christliche Gewissen in aller Welt, ein Ruf zu einer Mission, die im Wesen der Kirche liegt und zu ihrer Aufgabe gehört, ein Aufbruch aller christlichen Bekenntnisse zum großen Werk des Zusammenführens und Wiederherstellens der christlichen Familie, hauptsächlich in Hinblick auf das Lösen der praktischen Probleme, die sich der ganzen Welt stellen » (1).

Schließlich umreißt Popescu die orthodoxe Position folgendermaßen:

« Die Position und die Rolle der Orthodoxie im ökumeninischen Organismus muß hinsichtlich der beiden Aspekte und Ziele dieses Organismus bestimmt werden: betreffs des Wunsches, 'Zeugnis' für die Vereinigung der Kirchen zu geben und betreffs des Verlangens, den Kirchen und der Menschheit 'zu dienen'. Die Einigung gehört der idealen Ordnung an, hat doktrinären Charakter und ist ein Ziel auf lange Sicht; der Dienst gehört der aktuellen Ordnung an, hat praktischen Charakter und ist ein drängendes Ziel. Das eine ist eine Möglichkeit für die Zukunft, das andere eine Aufgabe für heute. Die Einigung ist ein Problem, das zu seiner Zeit besprochen werden will; der Dienst ist ein Werk, das jederzeit verwirklich sein will, und zwar in dem bewegten historischen Augenblick, in dem wir leben. Nach der Ordnung der Notwendigkeit hat das praktische Ziel den Vorrang vor dem theoretischen. Der ethische Akt der Liebe hat als aktuelles Interesse den Vortritt vor der dogmatischen Formel, aufgrund derer man irgendwann einmal übereinkommen wird, die Vereinigung der Kirchen zu vollziehen » (2).

(1) Ebenda S. 195
(2) Ebenda S. 205

IV. Zwischenkirchliche Kontakte

Zwischenkirchliche Kontakte ermöglichten in der Folge der Rumänischen Orthodoxen Kirche eine bessere Kenntnis der nicht-orthodoxen Christenheit und führten zu vertiefter Einsicht in die ökumenische Problematik. Der eingangs zitierte Leitartikel führt im Anschluß an den Bericht über den Ausbau der innerorthodoxen Beziehungen aus:

> « Bei einer Öffnung hin auf das breite Spektrum des christlichen Lebens und der Probleme in aller Welt richtete Se. Seligkeit die Aufmerksamkeit mit besonderem Bedacht auf die nicht-chalkedonischen Kirchen » (1).

Herausgestellt werden die freundschaftlichen Beziehungen zum armenischen Katholikosat von Edschmiadzin, zur Syrischen Orthodoxen Kirche Indiens und zur Äthiopischen Kirche. Letztere brachten dem rumänischen Patriarchat sogar den Besuch eines Kaisers ein, denn als Kaiser Haile Selassie zum Staatsbesuch in Bukarest weilte, ließ er es sich nicht nehmen, auch das kirchliche Oberhaupt der Rumänen durch seinen Besuch zu ehren.

> « Doch das christliche ökumenische Bestreben unserer Tage erfaßte alle christlichen Kirchen, weil auch das Bestreben auf Annäherung unter den Völkern allgemein wurde. Se. Seligkeit kam diesem Bestreben aller Kirchen entgegen. Dadurch gab Se. Seligkeit dem Bestreben der Rumänischen Orthodoxen Kirche Ausdruck, die mit allen christlichen Kirchen freundschaftliche Beziehungen haben und dadurch beitragen möchte, daß zwischen unserem Volk und allen Völkern Freundschaftsbande gefördert werden...
>
> Se. Seligkeit knüpfte herzliche Bande mit den Vorstehern nationaler katholischer Kirchen, mit der Vorstehern einiger aus der Reformation hervorgegangener Kirchen, mit dem Vorsteher der Anglikanischen Kirche und mit einigen Vorstehern der Altkatholischen Kirche » (2).

Der Aufsatz führt aus, durch welche Begegnungen diese Freundschaftsbande ermöglicht wurden. An erster Stelle benennt er den Besuch des Erzbischofs Michael Ramsey von Canterbury in Bukarest (1965) und den Gegenbesuch des rumänischen Patriarchen

(1) *Din activitatea ecumenică* ... S. 6.
(2) Ebenda S. 7

in England (1966). Dann ist vom Bukarestbesuch des Wiener Kardinals König (1967) und vom Gegenbesuch des Patriarchen in Österreich (1968) die Rede, sowie vom Besuch bei Kardinal Döpfner (1970) der auf den Bukarestbesuch einer Delegation der katholischen Kirche Deutschlands mit Bischof Graber von Regensburg an der Spitze folgte und dem Patriarchen Justinian Gelegenheit bot, auch Würdenträgern der evangelischen und der altkatholischen Kirchen Deutschlands zu begegnen und sich mit Kardinal Willebrands zu treffen (1). Am Schluß des Abschnitts erwähnt der Aufsatz den Besuch des Patriarchen Justinian beim Ökumenischen Rat in Genf auf der Rückreise von London und die Mitarbeit der rumänischen Kirche bei der Christlichen Friedenskonferenz und bei der Konferenz Europäischer Kirchen.

1. Kontaktnahme in den Jahren 1965-1968

a. *Der Erzbischof von Canterbury in Bukarest.*

Schon in seiner Begrüßung für Erzbischof Ramsey (2) nahm Patriarch Justinián Bezug auf die anglikanisch-orthodoxen Gespräche, die 1935 in Bukarest geführt worden waren, und knüpfte damit ausdrücklich an die alten Beziehungen zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und dem Anglikanismus an, ohne freilich die Anerkennung der anglikanischen Weihen durch das rumänische Patriarchat, die auf jene Gespräche gefolgt war, aber 1948 in Moskau angefochten wurde, ausdrücklich zu erwähnen (3). Ebenso verhielt sich Ramsey bei seinem theologischen Referat vor Professoren und Studenten des Theologischen Instituts von Bukarest (4). Als wenige Tage später im Tagungsraum der heiligen Synode ein Gespräch zwischen Mitgliedern der Synode und den hohen Gästen stattfand, unterblieb solche Zurückhaltung. Patriarch Justinian legte im einzelnen die Schritte dar, die zu jener Aner-

(1) Der Gegenbesuch Kardinal Döpfners erfolgte erst nach Veröffentlichung des Aufsatzes. Zu einem noch späteren Zeitpunkt (Mai 1972) erfolgte der Besuch des Patriarchen Justinian bei Kardinal Suenens in Belgien, auf den es keinen Gegenbesuch mehr gab.

(2) Ausführlicher Bericht über den Besuch in *BOR* 83 (1965) 381-451.

(3) Ebenda S. 386-389.

(4) Ebenda S. 393-396.

kennung führten [1], und im gemeinsamen Kommuniqué [2] erklärten der Patriarch und sein Gast die Arbeiten des Jahres 1935 zur Grundlage des Dialogs zwischen Orthodoxie und Anglikanismus, den zu eröffnen die Panorthodoxe Konferenz von Rhodos beschlossen hatte [3].

b. *Patriarch Justinian in England.*

Die Atmosphäre beim Gegenbesuch [4] war umso herzlicher, als wenige Tage vor der Reise des Patriarchen die heilige Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche ausdrücklich jene Beschlüsse als unumstößlich bezeichnete, die in Bukarest nach den anglikanisch-orthodoxen Gesprächen von 1935 gefaßt worden waren [5]. Bewegt begann Patriarch Justinian sein Grußwort:

> « Gespriesen sei Gott der Dreifaltige, der uns würdigte, heute den Boden Englands zu betreten, von ferne kommend und zum ersten Mal diese Länder Europas und der christlichen Kirchen des Abendlands erreichend.
>
> Uns trennt in der Tat große geographische Distanz, doch unser Glaube und unsere Liebe in Christus ruft und eint uns über Länder und Meere hinweg und macht Uns heute die Freude, Euch in Eurem Land und in Eurer Kirche zu sehen » [6].

Der Patriarch sprach die Hoffnung aus, der Besuch werde zur Festigung der Bindungen zwischen den beiden Kirchen beitragen, und die brüderliche Begegnung sowie die kirchlichen Bindungen werden an der gegenseitigen Wertschätzung, an der Freundschaft, am Frieden und an der Verständigung zwischen den beiden

(1) Ebenda S. 435-437

(2) Ebenda S. 444-447

(3) Nachdem 1956 in Moskau theologische Gespräche zwischen der russisch-orthodoxen und der anglikanischen Kirche aufgenommen worden waren (vgl. *ŽMP* 1956, 9, 24-37.47-62 und 1956, 10, 38-44; H. Waddams, *Anglo-Russian Theological Conference*, London 1957) wurde 1958 fast ein ganzes Heft der Zeitschrift *Ortodoxia* den anglikanisch-orthodoxen Beziehungen gewidmet; *Ort* 10 (1958) 171-334. Sowohl im Geleitwort des Patriarchen als auch in den Aufsätzen verwies man schon damals auf die Bukarester Konferenz des Jahres 1935.

(4) Ausführlicher Bericht über den Besuch in *BOR* 84 (1966) 650-722.

(5) Vgl. das Protokoll über die Sitzung der heiligen Synode vom 6./7. Juni 1966, Ziffer 6, in *BOR* 84 (1966) 612-614.

(6) Reisebericht S. 656

Völkern und zwischen allen Völkern der Welt mithelfen und so den gemeinsamen Anliegen der Kirchen und Völker dienen. Von dem Wunsch, einander näher zu kommen, waren alle Reden und Treffen während des Besuches geprägt; davon spricht auch das gemeinsame Kommuniqué (1), das zugleich eine Chronik der Ereignisse bietet.

c. *Patriarch Justinian in Genf.*

Als Patriarch Justinian bei der Rückkehr aus England den Weltkirchenrat in Genf besuchte (2), unterstrich er in seinen Stellungnahmen den praktischen Dienst an Gesellschaft und Welt, den die in der Ökumenischen Bewegung nach der Kirchenheinheit suchende Christenheit leisten könne und solle. Er forderte einen « integralen Ökumenismus » (3), der sich der großen Anliegen der ganzen Menschheit mit ebensolcher Intensität annimmt wie der zwischenkirchlichen Probleme. Damit bekundete der Patriarch, daß die Rumänische Orthodoxe Kirche zu einem neuen Verständnis vom Ökumenismus gefunden hatte.

1964, als die Rumänische Orthodoxe Kirche schon Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen war, aber auch noch voll an den von der Russischen Orthodoxen Kirche stark beeinflußten Christlichen Friedenskonferenzen teilnahm, war von E. Braniște die Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Institutionen erwogen worden (4). Braniște betonte, daß Streben nach Aussöhnung zwischen den getrennten Kirchen und Suchen nach dem Frieden in enger Beziehung zueinander stehen, aber er hielt dafür daß jede der beiden christlichen Institutionen eine für sie spezifische Aufgabe zu verfolgen hätte:

> « ... wir glauben, daß beide überkonfessionellen christlichen Organisationen zusammenarbeiten können, wobei jede ihr Spezifikum wahrt, nämlich ihren hauptsächlichen Zweck, für

(1) Ebenda S. 715-718

(2) Ausführlicher Bericht in: *BOR* 84 (1966) 722-747

(3) Den Begriff verwandte der Patriarch in seinem im folgenden Jahr veröffentlichten Aufsatz: *Evangelical Humanism and Christian Responsibility*, in: *The Ecumenical Review* 19 (1967) 157-160; rumänisch: *Umanismul evanghelic și responsabilitatea creștină*, in: *Ort* 19 (1967) 163-165.

(4) E. BRANIȘTE, *Unitatea creștină și pacea lumii. Pentru colaborare între Consiliul Mondial al Bisericilor și Conferința Creștina pentru Pace*, in: *Ort* 16 (1964) 174-180.

> den sie ursprünglich gegründet wurden: die Wiederherstellung der christlichen Einheit (Ökumenischer Rat der Kirchen) und den Kampf um die Verteidigung des Friedens (Christliche Friedenskonferenz) (1).

Die vorgeschlagene Aufgabenteilung brachte es mit sich, daß man in der Rumänischen Orthodoxen Kirche damals vertrat:

> « Wegen der Art ihrer Ziele und Probleme muß sich die Christliche Friedenskonferenz in viel stärkerem Maß als der Ökumenische Rat der Kirchen befassen mit dem sozialen Leben und mit den Problemen der internationalen Politik, welche die zeitgenössische Welt spalten und den Völkerfrieden noch immer gefährden, wie z.B.: das Problem der friedlichen Koexistenz zwischen Völkern und Staaten mit unterschiedlichen politischen Programmen und staatlichen Strukturen, die deutsche Frage, das Kolonialismusproblem, das Problem der neuen Staaten und der Grenzkonflikte, das Problem einer totalen und allgemeinen Abrüstung, das Problem der Hilfe für die neuen Staaten und für die unterentwickelten Völker in ökonomischer und kultureller Hinsicht usw. Die Christliche Friedenskonferenz ist bemüht, ein günstiges seelisches Klima zu schaffen und einen Geist des Wohlwollens, der Eintracht und friedlichen Zusammenarbeit, der notwendig ist für die Lösung aller Probleme, für das Beseitigen aller Hemmnisse und Schwierigkeiten, die der Verwirklichung eines gerechten, festen und dauerhaften Friedens in aller Welt im Wege stehen »(2).

Nur rein dogmatische Lehrfragen wurden nach dieser Auffassung dem Ökumenischen Rat zur Lösung zugewiesen, während « Probleme, die, obgleich christlich-theologisch begründet, tatsächlich den strikt theologischen und religiösen Bereich überschreiten und den Menschen ganz allgemeinen, unabhängig von seiner religiösen oder konfessionellen Bindung betreffen », von der Christlichen Friedenskonferenz beraten werden sollten; ausdrücklich benennt Branişte als solche Fragen: « Freiheit und Recht, Gleichheit und Würde des Menschen, Persönlichkeit und Gesellschaft, moralische Autorität und Gewalt, Kirche und Welt, Sinn und Sendung des menschlichen Lebens » (3).

Bei seinem Besuch in Genf übergab Patriarch Justinian am 29.6.1966 hingegen eine schriftliche Erklärung, in der ausgeführt

(1) Ebenda, S. 176.
(2) Ebenda, S. 179.
(3) Ebenda,

war, wie die Rumänische Orthodoxe Kirche die Ökumenische Bewegung sieht und was sie von ihr erwartet (1). Dort heißt es:

> « Unsere kirchlichen und theologischen Interessen dürfen uns nicht hindern, sondern müssen uns im Gegenteil anspornen, der leidenden und bedrohten Welt Antwort und Hilfe zu geben, ihr sogar mit Vorrang Hilfe zu geben, weil die Mängel und Nöte, an denen die Welt leidet, groß und drängend sind, und weil das Recht der Menschen auf Leben, Frieden und Wohlfahrt Priorität besitzt.
>
> Mit Befriedigung stellen wir fest, daß sich der Ökumenische Rat der Kirchen schon bisher der Bedeutung einer praktischen Zusammenarbeit der Kirchen bewußt war, denn zugleich mit dem Verfolgen seines christlichen Ziels einer Verbrüderung unter den Kirchen entfaltet der Ökumenische Rat der Kirchen auch im humanitären Bereich eine intensive Aktivität und verdient alles Lob für die Sorgfalt, die er auf die Nöte der Gesellschaft verwendet. Er erfüllt bisher schon eine wohltätige Funktion christlicher Moral von allgemein menschlichem Interesse und Nutzen. Der Ökumenische Rat der Kirchen erscheint bisher schon im Gesamt des internationalen Lebens als eine Institution von großer gesellschaftlicher Bedeutung und Relevanz für die Welt, als ein religiös-moralisch-gesellschaftlicher Faktor von unbezweifelbarer Wichtigkeit und Effizienz, von großer Kraft und Hoffnung beim Ausheilen von Unzulänglichkeiten im Leben der Menschen, beim Verbessern der Lebensbedingungen auf Erden.
>
> Doch wir halten dafür, daß die allgemeine Lage und die besonderen Umstände, in denen sich die Menschheit und die Kirchen befinden, vom Ökumenischen Rat eine noch größere Beharrlichkeit in seiner unmittelbar christlich-humanitären Aktivität erfordern. Diese wird dem Rat und der Christenheit den Respekt und die Anerkennung der Welt einbringen und zugleich auch die moralische Befriedigung, die Tugend der christlichen Liebe in einer Welt zu praktizieren und zu predigen, in der so häufig die unterschiedlichen Konzeptionen und Interessen zu Verhältnissen führen, die schädlich sind für den Wohlstand eines großen Teiles der Menscheit und bedrohlich für den Weltfrieden ».

« According to Orthodox thought, the responsibility for Christian unity is linked with the responsibility towards the world », faßte Patriarch Justinian wenig später seine Gedanken in dem Aufsatz zusammen, in dem er auf seine Vorstellungen die Formel von « integralen Ökumenismus » anwandte (2).

(1) Vgl. Bericht vom Besuch, S. 743-746.

(2) Evangelical Humanism... S. 158. Zum « integralen Ökumenismus » vgl. auch den entsprechenden Abschnitt bei A. PLĂMĂDEALĂ,

Die benannten Aufgaben seien, so heißt es in der Erklärung des Patriarchen weiter, dem Ökumenischen Rat in seiner derzeitigen Verfassung gestellt. Für die Zukunft schlug Patriarch Justinian eine erweiterte Zielsetzung vor:

> « Wir glauben, daß dieses interchristliche Forum in einer zukünftigen Periode Prinzipien und Methoden finden muß, die auf einer viel breiteren Basis das Einberufen eines Weltrates aller Religionen erlauben. Ein solches für alle Religionen repräsentatives Organ, das sich dem Dienst an den edelsten Bestrebungen der zeitgenössischen Menschheit widmen würde, könnte, auf der Grundlage der jedem religiösen Glauben gemeinsamen Elemente eine segensreiche Tätigkeit entfahlten zur Förderung der Ziele, nach denen alle Völker streben, und die auch die Organisation der Vereinten Nationen in ihrer Tätigkeit erstrebt ».

Dieser Vorschlag, schrieb der Patriarch, erwachse aus dem Bestreben, das Testament Christi durch Dienst an den Menschen, gleich welcher Hautfarbe und welchen Glaubens, zu erfüllen, und es werde vorgetragen, weil es im religiösen Leben Rumäniens dafür eine lebendiges Beispiel gebe:

> « Voller Freude verweisen wir darauf, daß in unserm Land, auf Initiative der Rumänischen Orthodoxen Kirche, schon seit 1949 Friede, Brüderlichkeit und enge Zusammenarbeit zwischen allen religiösen Kultgemeinschaften — den christlichen aller Konfessionen, der mosaischen und der islamischen — verwirklicht sind, und daß diese so zu einer gemeinsamen Tätigkeit fanden für den Frieden in der Welt und zur Unterstützung der schöpferischen Anstrengungen des Volkes, in dessen Mitte sie ihren Dienst verrichten ».

d. *Der Ökumenische Patriarch in Bukarest.*

Ehe Kardinal König im November 1967 dem rumänischen Patriarchat jenen Besuch abstattete, von dem der Leitartikel nach der Begegnung mit dem Primas der Anglikaner berichtet, besuchte im Oktober desselben Jahres Patriarch Athenagoras von Konstan-

---

Biserica slujitoară, București 1972, S. 226 f. Plămădeală sieht in diesem Begriff die rechte Bezeichnung für das ökumenische Wollen der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Vgl. auch D. SOARE, *Biserica Ortodoxă Română și aspirațiile omenirii contemporane*, in: *BOR* 91 (1973) 683-694 (der Verfasser dieses Aufsatzes wurde ab 1.5.1974 zum Patriarchatsrat für die kirchlichen Außenbezeihungen ernannt; vgl. *ROC* 1974, 1/2,46 f).

tinopel die Rumänische Orthodoxe Kirche. Er tat dies im Rahmen der intensiven Beratungen, die er vor seiner Reise nach Rom mit allen orthodoxen Schwesterkirchen pflog (1). Die Rumänische Orthodoxe Kirche, die es als einzige unter den orthodoxen Kirchen bis ganz zuletzt abgelehnt hatte, Beobachter zum 2. Vatikanischen Konzil zu entsenden, weil sie von besonders großem Mißtrauen gegen Rom geprägt war, gab dem Gast aus Konstantinopel ernste Warnungen vor zu großer Aufgeschlossenheit für die römische Kirche. Deswegen und weil der Besuch des Patriarchen Athenagoras noch deutlicher als die Stellungnahme des Patriarchen Justinian in Genf eine Abschwächung des Einflusses der Russischen Orthodoxen Kirche auf die rumänische Orthodoxie signalisiert, müssen wir uns damit befassen.

Patriarch Justinian begann seine Begrüßungsansprache mit einer Betonung des Ranges, der das Patriarchat von Konstantinopel über das russische Patriarchat hinaushebt:

> « Der heutige Tag ist ein großes Fest für die Rumänische Orthodoxe Kirche, die die Freude und die Ehre hat, den Besuch Ew. Heiligkeit, des Vorstehers des Patriachats von Konstantinopel, der Mutterkirche der Orthodoxie, zu empfangen » (2).

Dankend erwähnte Justinian die vielfache Hilfe, die im Lauf der Geschichte der rumänischen Kirche aus Konstantinopel zuteil wurde. Mit größerem Nachdruck hob er aber die Bedeutung hervor, die inzwischen die Rumänische Orthodoxe Kirche errang, und den Beitrag den sie zur Lösung verschiedener Probleme erbringen konnte; kein neues Protektorat aus Konstantinopel sollte dasjenige ablösen, das in der Nachkriegszeit Moskau über Rumäniens Orthodoxie ausübte.

Das wichtigste Ereignis bei der Begegnung war eine gemeinsame Beratung der Hierarchen der Rumänischen Orthodoxen Kirche mit den Gästen im Tagungsraum der heiligen Synode (3). Als

(1) Ausführlicher Bericht in: *BOR* 85 (1967) 848-914.

(2) Ebenda S. 853.

(3) Ebenda S. 881-898; ein ausführlicher Bericht in französischer Sprache findet sich in: *Irénikon* 41 (1968) 414-430. Als eine eigentliche Sitzung der heiligen Synode kann die Beratung nicht gelten, denn Art. 13 des Statuts der Rumänischen Orthodoxen Kirche von 1948 legt fest: « Die Eröffnung und die Schließung der Sitzungen der heiligen Synode erfolgen durch Erlaß des Kultusministeriums »; in seiner neuen Fasung von 1967 behielt das Statut diese Bestimmung bei, benannte jedoch

ersten Punkt der Tagesordnung behandelte man Fragen der Vorbereitung für die geplante panorthodoxe Synode; dann wandte man sich den Beziehungen der Orthodoxie zu den anderen christlichen Kirchen, in erster Linie zum Katholizismus, zu, dem Hauptthema der Sitzung; schließlich schnitt man noch Fragen an, die die Anwesenheit rumänischer Mönche in Jerusalem und auf dem Athos betrafen und Spannungen mit anderen orthodoxen Kirchen verursacht hatten. Im Rahmen des zweiten Punktes der Tagesordnung gab Patriarch Justinian eine grundsätzliche Erklärung ab über die « Position der Rumänischen Orthodoxen Kirche betreffs des Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche » (1).

Er führte aus, daß sich die Rumänische Orthodoxe Kirche in den letzten 20 Jahren, die Zeichen der Zeit und das Sehnen der ganzen Menschheit verstehend, um die Verwirklichung der großen Ideale unseres Jahrhunderts, die im Grunde christliche Ideale seien, gemüht habe und sich dabei für alle Bewegungen aufgeschlossen erwies, die ebenfalls diesen Idealen dienten; doch diese Haltung der Rumänischen Orthodoxen Kirche sei im Westen nicht immer richtig verstanden worden. Seit der Mitarbeit jener orthodoxer Kirchen im Ökumenischen Rat, die 1961 in New Delhi aufgenommen wurden (2), habe der Rat sich den drängenden Menschheitsproblemen zu öffnen begonnen:

> « Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde zu einer bedeutsamen Institution nicht nur für die Annäherung und die christ-

---

anstatt des seit 1957 nicht mehr bestehenden Kultusministeriums das Kultusdepartement beim Ministerrat als Instanz, die für Eröffnung und Schließung zuständig ist. Die Protokolle der Sitzungen der heiligen Synode in *BOR* erwähnen sowohl diese staatlichen Erlasse als auch die von Art. 14 des Status der Kirche vorgesehene Repräsentanz des Kultusdepartaments bei den Sitzungen. Im zitierten Bericht von der gemeinsamen Sitzung mit den Gästen aus Konstantinopel ist weder von einem staatlichen Erlaß noch von der Anwesenheit staatlicher Beamter die Rede.

(1) Ebenda S. 886-895.

(2) Der Patriarch formuliert: « Seit dem Wiedereintritt der Rumänischen Orthodoxen Kirche und dem Eintritt der anderen orthodoxen Kirchen in den Ökumenischen Rat ... »; er knüpfte also auch hier betont an die vor der Moskauer Konferenz von 1948 von der rumänischen Orthodoxie eingenommene Haltung an. Der Ökumenische Rat hatte damals noch nicht bestanden; insofern ist der Ausdruck « Wiedereintritt » nicht ganz korrekt. Doch hatte Rumäniens Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung der Vorkriegszeit aktiven Anteil genommen.

> liche Einheit der Gliedkirchen, sondern auch für die Förderung der großen Ideale der Menschen guten Willens in aller Welt ».

Fast zwei Jahrzehnte nach dem Ende des 2. Weltkriegs haben unter dem Druck der Entwicklung auch die Einsichtigen in der katholischen Kirche die Notwendigkeit eines « Aggiornamento » erfaßt und das 2. Vatikanische Konzil habe konkrete Resultate erbracht, die beweisen, daß auch die katholische Kirche die Möglichkeit zwischenkirchlicher Zusammenarbeit für die Verwirklichung der evangelischen Ideale auf Erden besäße. Vom Streben nach Einheit unter den Christen sagte der Patriarch, es sei wiedererweckt worden durch das Verlagen nach Frieden, das nach dem 2. Weltkrieg bei allen Menschen guten Willens aufbrach (1). Die 1. Panorthodoxe Konferenz von Rhodos (24. September bis 1. Oktober 1961) habe, um die Idee der christlichen Einheit besorgt, über die Beziehungen der Orthodoxie zu den Kirchen des Westens gesprochen und ausdrücklich das Thema « Die Orthodoxie und die römisch-katholische Kirche » in den Fragenkatalog aufgenommen. So habe die Orthodoxie ihren guten Willen gegenüber den Katholiken unter Beweis gestellt. Drei Ereignisse, nämlich ein Referat Kardinal Cicognanis in Neapel (2), die Enzyklika « Aeterna Dei

(1) Dieser Kausalnexus wird in rumänischen Stellungnahmen des öfteren behauptet. Der Patriarch sagte wörtlich: « Das Verlangen nach Verständigung, Zusammenarbeit und Frieden, das sich bei den gutwilligen Menschen in aller Welt nach dem 2. Weltkrieg bemerkbar machte, erweckte in vielen Kirchen das Verlangen nach Verwirklichung der christlichen Einheit wieder. Dieses Verlangen war stets mächtig in der Rumänischen Orthodoxen Kirche, die im Gebet des Erlösers zum himmlischen Vater... daß alle, die an seinen Namen und an seine Lehre glauben werden, eins sein mögen, die klar berechtigende Voraussetzung für die Präsenz und Aktivität der christlichen Kirche in der Welt erkannt hat. Vereint mit dem brennenden und den gutwilligen Menschen in aller Welt eingeborenen Verlangen nach Verständigung, Zusammenarbeit und Frieden erschien auch das Problem der christlichen Einheit dringlicher und die Bemühungen um die Verwirklichung dieser Einheit begannen nach und nach konkretere Formen anzunehmen ».

(2) Vom Referat heißt es nur, daß es gegen Ende des Jahres 1961 gehalten wurde; sonstige Angaben unterblieben. Wir vermuten, daß das Einleitungsreferat von Kardinal Amleto Giovanni CICOGNANI zur 8. Gebets- und Studienwoche für den christlichen Orient in der Kathedrale von Neapel (17.-24.9.1961) gemeint ist. Der Text des Vortrags in: *Der Christliche Osten* 16 (1961) 108-112; 140-147.

Sapientia » [1] und eine Rede Kardinals Beas in Paris [2] hätten aber bewiesen,

> « daß die guten Absichten der Orthodoxen Kirche auf Zusammenarbeit, die voller Aufrichtigkeit waren, sich nicht der geziemenden Antwort vonseiten der römisch-katholischen Kirche erfreuten ».

Auch das Bemühen des Einheitssekretariats um orthodoxe Beobachter für das 2. Vatikanische Konzil bedeute keinen Wandel in der Haltung Roms

> « vielmehr zielte es mehr auf eine Hebung des Ansehens dieses Konzils und erstrebte, es für ein ökumenisches Konzil ausgeben zu können, bei dem — wenn auch nur in Form von Beobachter-Delegierten — die ganze christliche Welt zugegen sein sollte. Darüber hinaus hatte das Bemühen, wie sich aus dem Verlauf der Ereignisse ergibt, noch ein verdecktes Ziel: die Spaltung der einigen Front der Orthodoxie. Durch die Anwesenheit von Beobachter-Delegierten der Russischen Orthodoxen Kirche bei der ersten Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils trotz des gemeinsamen Beschlusses der orthodoxen Kirchen, daß man keine Beobachter zu diesem Konzil sende, konnte dieses Ziel als erreicht betrachtet werden ».

Auch die Rumänische Orthodoxe Kirche habe eine schriftliche Einladung, Beobachter zu entsenden, bekommen.

> « Als man die Frage der heiligen Synode vorlegte und dabei einige neuere Aktionen der römisch-katholischen Kirche, die unserer Kirche und unserem Staat feindlich waren, in Betracht zog, nämlich die Veranstaltung einer für die rumänische Kirche und den rumänischen Staat verleumderischen Ausstellung, die Weihe eines landflüchtigen Klerikers, Vasile Cristea, zum unierten Bischof [3], obgleich in Rumänien nach der massenweisen Rück-

(1) Die Enzyklika erging am 11.11.1961 zum 1500. Todestag des Papstes Leo d. Großen (nicht Johannes d. Großen, wie es in der Rede des Patriarchen heißt). Urtext in: *Osservatore Romano* vom 9./10. Dezember 1961; deutsche Übersetzung in: *Herderkorrespondenz* 16 (1961/62) 218-224.

(2) Als einzige nähere Angabe über die Rede wird gesagt, daß sie « etwa zur selben Zeit » gehalten wurde. Wir vermuten, daß es sich um den Vortrag « Die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils für die Einheit der Christen » handelt, den Kardinal Bea 1961/62 in einer Reihe von Städten und an mehreren Universitäten hielt. Der Vortrag ist publiziert in: *Stimmen der Zeit* 87 (1961/62) 241-258; vgl. auch: *Herderkorrespondenz* 16 (1961/62) 443-446.

(3) Über die Bischofsweihe am 8.9.1960 vgl.: *Der Christliche Osten* 15 (1960) 110 f.

> kehr der griechisch-katholischen Brüder in den Mutterschoß der Rumänischen Orthodoxen Kirche im Jahr 1948 die unierte Kirche zu bestehen aufgehört hat, und die Teilnahme des genannten Bischofs Vasile Cristea am Gottesdienst, der am Ende der ersten Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils abgehalten wurde, befand es die heilige Synode für richtig, daß angesichts dieser Haltung der römisch-katholischen Kirche gegenüber unserer Kirche die Teilnahme von Beobachter-Delegierten der Rumänischen Orthodoxen Kirche am 2. Vatikanischen Konzil weder Sinn noch Berechtigung haben könne ».

Nachdem die 2. Panorthodoxe Synode es den orthodoxen Kirchen freigestellt hatte, die Entsendung von Beobachtern zum 2. Vatikanischen Konzil nach eigenem Ermessen zu entscheiden und den Beginn eines Dialogs auf der Grundlage der Gleichberechtigung mit dem Katholizismus anstrebte, und somit dem katholischen Westen eine besondere Chance geboten worden wäre, sei es zwar zu einer Reihe von Deklarationen, Aufmerksamkeiten und Reliquienrückgaben, besonders gegenüber der griechischen Orthodoxie, gekommen. Doch erlaube dies keineswegs die Hoffnung, daß die römisch-katholische Kirche auch nur einen Deut von ihrem Primatsanspruch abrücke; ja gleich nach der historischen Begegnung zwischen Papst Paul und Patriarch Athenagoras in Bethlehem habe Paul VI.

> « zur Betroffenheit aller dargelegt, in welchem Sinn die Kirche Roms erwartet, daß das Problem der christlichen Einheit der Lösung zugeführt werde: durch Rückkehr der getrennten Brüder in den Schoß der römisch-katholischen Kirche und unter die Autorität des Papstes als des einzigen Repräsentanten Christi auf Erden » (1).

Während die 2. Panorthodoxe Konferenz für den Dialog die Grundlage der Gleichberechtigung fordere, habe das 2. Vatikanische Konzil in den Dokumenten über die Kirche und über den Ökumenismus die katholische Kirche über alle anderen Kirchen gestellt und im Dokument über die unierten Kirchen diese zum Modell

(1) Ausführlicher Bericht über die Pilgerreise des Papstes in: *Herderkorrespondenz* 18 (1964) 217-230 mit dem Wortlaut der Ansprache in Bethlehem. (Französischer Originaltext in: *Osservatore Romano* vom 7./8.1.1964).

für die Einigung der gesamten Orthodoxie mit Rom erklärt [1]. Was den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes, sicher das größte Hindernis für eine Annäherung zwischen Orthodoxie und Katholizismus, angehe, habe das 2. Vatikanische Konzil nicht nur die Beschlüsse des 1. Vatikanums bestätigt, sondern eine neue Entfaltung gebracht. Dies habe die Erfolgsaussichten für den Dialog weiter verbaut.

> « Ein Dialog, wie ihn die römisch-katholische Kirche erstrebt und für ihn die Bedingungen setzen will, hätte für die Orthodoxe Kirche gar keinen Sinn ».

Deshalb habe die Permanente Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche in ihrer Sitzung vom 29. Oktober 1964 in Vorbereitung der 3. Panorthodoxen Synode beschlossen,

> « daß es vor dem Beginn des Dialogs mit der römisch-katholischen Kirche erforderlich ist, die Bedingungen für einen Dialog auf der Grundlage der Gleichberechtigung und eine für ihn günstige Atmosphäre zu schaffen; jene offiziellen Dokumente, die das Mißtrauen zwischen den beiden Kirchen nähren, wegzuräumen; einen neuen Modus gegenseitiger Beziehungen eintreten zu lassen, bei dem sich jede der beiden Kirchen jeglicher für die andere unangenehmer oder schädlicher Vorstellungen enthält. Die römisch-katholische Kirche entsage der Unia als eines Modells für die Wiederherstellung der Einheit zwischen den beiden Kirchen wie auch der Absicht, die Unia dort wiederherzustellen, wo sie aufgelöst worden ist. Die Wege der Unia und des Dialogs können nicht gleichzeitig begangen werden. Sodann höre sie auf, die Länder mit orthodoxer Bevölkerung als 'terrae missionis' zu betrachten, denn proselytistische Tätigkeit ist unvereinbar mit dem Dialog ».

Nach der Benennung dieser konkreten Punkte, in denen die Rumänische Orthodoxe Kirche von den Katholiken als Vorleistung für die Aufnahme eines Dialogs die Übernahme des rumänischen Standpunktes verlangte, ohne die theologischen und historischen Wurzeln des Selbstbewußtseins der Katholiken überhaupt zu bedenken, fuhr Patriarch Justinian fort:

[1] Im Hinblick auf die Zeitangaben in den folgenden Passagen der Patriarchenrede erscheint ein Verweis auf die Konzilschronik nützlich. Die dogmatische Konstitution über die Kirche wurde am 19./20.10.1964 verabschiedet; die Schlußabstimmung für die Dekrete über den Ökumenismus und über die katholischen Ostkirchen erfolgte am 20.11.1964.

> « Die römisch-katholische Kirche gehe zu einer wahrhaft ökumenischen Haltung über und höre auf, sich als Zentrum der zeitgenössischen ökumenischen Bestrebungen zu betrachten! »

Dann zitierte der Patriarch einen weiteren Beschluß der Permanenten Synode, daß die Rumänische Orthodoxe Kirche bis zu der geforderten Selbstkorrektur der Katholiken, für möglich halte

> « einen Dialog im Hinblick auf eine Zusammenarbeit im Bereich des praktischen Christentums, ohne daß einige Kirchen in den Schoß anderer Kirchen gerufen werden, und in der Versammlung aller christlichen Kirchen, im Ökumenischen Rat, in dem die römisch-katholische Kirche fehlt. Eine solche Zusammenarbeit hätte als Hauptziel den Dienst an den großen christlichen Idealen und an den Anliegen der zeitgenössischen Menschheit, in der Überzeugung, daß die evangelische Botschaft für die Welt fruchtbarer sein wird, wenn sie von allen christlichen Kirchen gemeinsam vorgetragen wird, und in der Hoffnung, daß sich die Beziehungen zwischen den Kirchen weiter entfalten werden und vom Stadium der Zusammenarbeit auf dem praktischen Bereich übergehen können zu einem Dialog der Einigung der Kirchen, für welche beide Kirchen unentwegt Gebete zu Gott emporsenden ».

Die Beschlüsse habe die Delegation der Rumänischen Orthodoxen Kirche der 3. Panorthodoxen Konferenz (1-18. November 1964) vorgetragen und sie habe aus anderen Delegationen Unterstützung für ihre Auffassung bekommen. So habe man gemeinsam beschlossen, daß « für eine fruchtbare Eröffnung eines echten theologischen Dialogs eine gebührende Vorbereitung und die Schaffung entsprechender Bedingungen notwendig » sei. Durch die Enzyklika « Ecclesiam Suam » (1) sei die Berechtigung dieser Vorgehensweise deutlich ins Licht gerückt worden, denn

> « die Primatialansprüche des römischen Pontifex erscheinen in dieser Enzyklika so klar formuliert, daß die Durchführung eines Dialogs zwischen den beiden Kirchen auf der Grundlage der Gleichberechtigung zur Unmöglichkeit wird. So ... behauptet die Enzyklika von neuem die Primatialansprüche kategorisch

(1) Der Patriarch formulierte: « Das Erscheinen der päpstlichen Enzyklika 'Ecclesiam suam' vom 21.11.1964 — also drei Tage nach dem Abschluß der Arbeiten der 3. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos — bestätigte... ». Die Enzyklika erschien bereits im August: Originaltext in: *Osservatore Romano* vom 11.8.1964; deutsche Übersetzung in: *Herderkorrespondenz* 16 (1964) 567-583 (die unten folgenden Zitate: ebenda S. 582).

und fordert alle, die im päpstlichen Primat ein Hindernis auf dem Weg zur Wiedervereinigung der Kirchen sehen, auf, 'die Haltlosigkeit einer solchen Annahme' tiefer zu bedenken, und zwar, wie die Enzyklika herausstellt, 'nicht nur deshalb, weil ohne Papst die katholische Kirche aufhöre, die zu sein, die sie ist', sondern auch wegen der Tatsache, daß 'ohne das oberste, wirksame und entscheidende Hirtenamt Petri die Einheit der Kirche, in Trümmer ginge und man dann vergebens versuchen würde, sie nach Kennzeichen wiederherzustellen, die das von Christus selbst gegebene authentische Kennzeichen ersetzen sollen' ».

Im Rahmen des Beschlusses der 3. Panorthodoxen Konferenz und unter Berücksichtigung der Enzyklika « Ecclesiam Suam » habe die heilige Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche am 28. Dezember 1964 die Anfrage des Ökumenischen Rats, ob er den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche eröffnen könne, erwogen, und die Auffassung vertreten,

« daß der Ökumenische Rat keinen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche namens seiner Gliedkirchen aufnehmen könne, außer mit deren Zustimmung, daß er aber brüderliche und freundschaftliche Beziehungen unterhalten könne... ».

Inzwischen habe die römisch-katholische Kirche begriffen, daß ihre Redeweise auf die Orthodoxie erschreckend wirke; sie suche deshalb nach neuen Formeln, spreche nicht mehr von der Rückkehr der übrigen Christen zu ihr und « humanisiere » den päpstlichen Primat zu einem « Primat der Liebe » und « des Dienstes ». Die Rumänische Orthodoxe Kirche beobachte mit Interesse die besseren Beziehungen, die Rom zu einzelnen orthodoxen Kirchen pflege, besonders zum Ökumenischen Patriarchat; doch blieben die einschlägigen Ereignisse

« lokale Aktionen einer Förderung des Zusammenwirkens und der christlichen Liebe zwischen der römisch-katholischen Kirche und orthodoxen Landeskirchen, auch wenn sie sich am Sitz des Ökumenischen Patriarchats ereignen, auf Veranlassung und unter Mitwirkung des an Ehren ersten Hierarchen der Orthodoxen Kirche » (1).

(1) Zur klaren Aussage über den ersten Rang des Konstantinopeler Patriarchen und zur Hervorhebung, daß sein Vorgehen die Rumänische Orthodoxe Kirche in keiner Weise festlege, vgl. oben die Begrüßung bei der Ankunft der Gäste.

Daß die römisch-katholische Kirche nun ihre Haltung zum Ökumenischen Rat verbessere und mitzuarbeiten beginne, bilde den Anfang eines Indizes, daß diese Kirche, wenn sie nur ernstlich wolle, den Weg fände, der zur Aussöhnung der Kirchen im Geist Christi führte, aber keine Vorbedingungen einer Unterwerfung unter die Autorität des römischen Pontifex mehr stellte.

> «Die Rumänische Orthodoxe Kirche, die auf die Fürsorge des Gründers der Kirche, des Herrn und Heilandes Jesus Christus, für Seine Kirche vertraut, erwartet beharrlich und entschlossen, daß alle Voraussetzungen verwirklicht werden für eine wahre Brüderlichkeit zwischen den Kirchen, die voller wahrer Liebe und frei von irdischer Herrschsucht ist; und sie ist überzeugt, daß die christliche Kirche nur dann ihre ganze Kraft im Dienst der Menschheit wird zeigen können, wenn sie geeint ist in ihrer Liebe und in ihrer Hingabe gegen Gott und die Menschen.
>
> Damit dies aber erreicht werden kann, ist es nötig, daß die römisch-katholische Kirche endgültig auf ihren Anspruch verzichtet, der Gottesstaat auf Erden zu sein mit einem auch heute noch offenkundigen Willen zur Expansion über die Welt und mit ihren Primatsansprüchen. Daß sie verzichte auf ihre Art, alle anderen christlichen Kirchen der Welt als verirrte Schafe zu betrachten, die bedingungslos zurückkehren müßten zum Stall und unter die Botmäßigkeit des 'einzigen Hirten' von Rom.
>
> Damit die römisch-katholische Kirche Verhandlungen über die Vereinigung mit der Orthodoxen Kirche aufnehmen kann, mittels eines theologischen Dialogs, muß sie die Konstitution über die Kirche und die Enzyklika 'Ecclesiam Suam', in der Papst Paul VI. Bedingungen für den Dialog festlegte, annullieren; und sie muß die Dekrete über den Ökumenismus und über die Ostkirchen zurücknehmen, in denen der Dialog mit den anderen Kirchen als ein Mittel zur Unterrichtung der 'getrennten Brüder' über die Glaubenswahrheiten der römisch-katholischen Kirche verstanden wird. Die Bedingungen für den Dialog, die von Papst Paul VI. in diesen Dokumenten gesetzt wurden, werden von keiner orthodoxen Kirche angenommen. Daher kann kein theologischer Dialog über die Vereinigung aufgenommen werden, solange diese Dokumente in Gültigkeit sind. Wenn das in der römisch-katholischen Kirche neu geschaffene Organ, die Bischofssynode, aus einem beratenden Gremium zu einem Entscheidungsgremium und zusammen mit dem Papst zum Leitungsorgan wird, so wird dies die bis in die Gegenwart geschaffenen unannehmbaren Verhältnisse beseitigen und neue Bedingungen setzen können, die annehmbar wären für einen theologischen Dialog, wenn dabei noch Verzicht geleistet würde auf die Unia als Mittel der Vereinigung mit den Orthodoxen, und wenn den Orthodoxen dort, wo dies der Fall ist, die geraubten Schafe zurückgegeben werden».

Doch sei es schwer, dies zu erreichen. Darum müsse festgestellt-werden, daß die Bedingungen, die von der 3. Panorthodoxen Konferenz für den Dialog auf der Grundlage der Gleichberechtigung gesetzt worden seien, noch nicht erfüllt wären. Folglich sei auch die Aufnahme des theologischen Dialogs nicht möglich,

> « solange nicht beide Kirchen den Weg der Rückkehr zu dem Punkt antreten, an dem sie sich voneinander trennten. Dort angekommen, prüfe man gemeinsam den Beitrag einer jeden Kirche beim Voranbringen der wahren christlichen Lehren; man behalte alles bei, was für beide Kirchen nützlich ist, und verwerfe, was weltlich ist und der heiligen Schrift und der heiligen Tradition widerspricht ».

Einstweilen aber führe man einen « Dialog des Dienstes », der den großen christlichen Idealen und den Anliegen der zeitgenössischen Menschheit gewidmet sei.

Nur wenige Angaben werden in dem Bericht gemacht über den Verlauf der Sitzung nach der Rede des Patriarchen Justinian. Man war sich einig, daß der Dialog mit den Anglikanern in der Art fortgesetzt werden solle, wie er bisher verlief, und daß die für den Dialog mit den altorientalischen Kirchen eingesetzte Kommission so schnell wie möglich die Arbeiten aufnehmen solle. Auf die Mitteilung, daß der Lutherische Weltbund in Konstantinopel um die Aufnahme eines Dialogs angesucht habe, antwortete Patriarch Justinian:

> « Wir nehmen diese Information zur Kenntnis und verbleiben in der Erwartung einer amtlichen Mitteilung vonseiten des Ökumenischen Patriarchats, damit die Sache der Prüfung und Entscheidung unserer heiligen Synode unterbreitet werden kann ».

Die Gäste aus Konstantinopel verließen die Sitzung wenig erfreuten Gemüts. Die dürftigen Worte über die wichtige Beratung im gemeinsamen Kommuniqué (1) lassen das Ausmaß der Meinungsverschiedenheit erahnen:

> « Betreffs der Beziehungen zwischen der Orthodoxie und den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen waren sich beide Seiten einig, daß man vorangehen solle im Sinn der auf der 3. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos gefaßten Beschlüsse, und daß man sich gegenseitig auch in Zukunft über alle Fragen gemeinsamen Interesses informieren wolle, und man legte klar,

(1) *BOR* 85 (1967) 910-912.

daß keine einseitig getroffene Maßnahme die anderen orthodoxen Schwesterkirchen verpflichten könne ».

e. *Der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz in Bukarest.*

Die Begegnung zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und einem bedeutenden katholischen Kirchenführer war schon in Vorbereitung, als Patriarch Justinian die skizzierte Rede vor den Gästen aus Konstantinopel hielt: als erster Vorsitzender einer katholischen Bischofskonferenz besuchte Kardinal König die rumänische Orthodoxie und ihren Patriarchen (1) und gab den Rumänen Gelegenheit, zu zeigen, was sie für das Richtige hielten, um die von ihnen zur Vorbedingung des Dialogs erklärte günstige Atmosphäre vorzubereiten. Die herzliche Gastfreundschaft der Rumänen, die ihren Gast wie das Oberhaupt einer autokephalen Kirche empfingen und ihm einen überraschenden Beweis von Selbstbewußtsein und Aufgeschlossenheit gaben, und die gewinnende Persönlichkeit des Gastes, der alles andere war als ein auf Expansion und päpstliche Weltherrschaft bedachter Kirchenpolitiker, ließen die Begegnung zu einem guten Auftakt werden; beide Seiten fingen an zu erfassen, daß ihre Meinungen voneinander an den Realitäten zu verifizieren und in beträchtlichem Ausmaß zu korrigieren waren, weil man sich viel zu wenig kannte und nicht hinreichend über die Entwicklungen unterrichtet war, die die Partner seit dem 2. Weltkrieg nahmen (2).

Programmatische Ausführungen über das Bemühen um die Annäherung zwischen den christlichen Kirchen machte Patriarch Justinian bei einem Empfang zu Ehren seines Gastes (3): Das erste Ziel der Kirchen müsse sein, daß sie zwischen sich vollen religiösen Frieden herstellen, denn in einer Zeit, in der die Völker, um für den Frieden zu wirken, die Organisation der Vereinten Nationen schufen, dürften die Kirchen nicht entzweit bleiben durch konfessionelle Konflikte, die sie ererbten aus Zeiten unseliger Mißverständnisse, Ressentiments und theologischer Feindseligkeit. In

(1) Ausführlicher Bericht in: *BOR* 85 (1967) 1129-1142.

(2) In Gesprächen, die der Verfasser in Rumänien und in Österreich führen konnte, wurde er wiederholt auf diese Tatsache hingewiesen.

(3) Bericht S. 1136-1138.

friedlichem Geist gelte es zu denken und zu handeln, denn auch das Evangelium sei voller Aufrufe zum Frieden und zur christlichen Liebe.

« Die Kirchen bildeten sich aus und verfestigten sich im Lauf der Zeit in verschiedenen konfessionellen Formen, von denen sie heute nur schwer lassen können, um sich in einer einigen und einheitlichen Form zu organisieren. In dieser Situation ist es unbedingt nötig, daß sie sich über den Konfessions- und Sektengeist von früher erheben und suchen, was sie zu einer Einheit in Vielgestalt eint, wobei sie miteinander anzuerkennen haben, daß sie dem Erlöser Jesus Christus und der Menschheit die Bezeugung und Verwirklichung des Friedens zwischen ihnen und des Friedens in aller Welt schuldig sind ».

Die Kirchen hätten die Pflicht, allen voran durch Annäherung, Aussöhnung und gegenseitiges Verständnis ein Beispiel friedlicher Koexistenz zu geben. Wenn sie zu gutem Einvernehmen fänden, trüge dies viel bei zum Frieden in der Welt, denn dies würde Konflikte zum Erlöschen bringen, welche die Menschen tief beunruhigen und ganze Völker entzweien, und deren Folgen noch immer deutlich das Leben der Völker prägen.

« Es ist also Zeit, die Spannungen, Vorwürfe, konfessionellen Kampfe, Polemiken, Kritiken und den Prosyletismus zu beenden und einen kirchlichen Frieden zu schließen, um danach mit größerem Erfolg für den Frieden und das notwendige Verständnis in aller Welt arbeiten zu können. Ehe sich die Nationen verständigen und Frieden schließen, sollen sich die Kirchen verständigen und Frieden schließen. Man richte inmitten der gehetzten und ruhlosen Menschheit das helle Banner des christlichen Friedens auf! Dafür sind die Demut, die Liebe und die Weisheit aller gefordert ».

Dann umriß der Patriarch, wie seine Kirche die Katholiken sehe, und sagte:

« Was uns, die orthodoxen Rumänen, betrifft, so würdigen und respektieren wir in der römisch-katholischen Kirche eine ehrwürdige Schwesterkirche, mit der wir ein Jahrtausend lang Gemeinschaft hatten — und sie zu einem beträchtlichen Teil auch jetzt noch haben — im gleichen christlichen Glauben und im gleichen theologischen Denken, in der gleichen hierarchischen und kanonischen Verfassung, in der gleichen Spiritualität, in der gleichen Disziplin und in der gleichen Mission in verschiedenen Teilen der Welt und unter verschiedenen Bedingungen — die eine im Orient, die andere in Okzident ».

Den gegenwärtigen Besuch sehe die Rumänische Orthodoxe Kirche an als eine Kundgebung der Liebe, als eine Hand, die ihr brüderlich entgegengestreckt werde. Mit Freuden drücke sie diese und sehe darin ein gutes Zeichen und einen Schritt voran, und sie hoffe, daß die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen in Zukunft günstig seien (1).

Etwa drei Wochen später tagte in Bukarest die Nationale Kirchenversammlung (2). Vor ihr gab Patriarch Justinian eine Klarstellung ab über die Haltung der Rumänischen Orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche (3), weil aus Anlaß der Besuche des Patriarchen Athenagoras und Kardinal Königs in Bukarest und wegen der gegenseitigen Besuche des Papstes und des Ökumenischen Patriarchen auch in Rumänien Erwartungen auf eine baldige Vereinigung zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche aufgekommen waren. Der Patriarch verwies auf die klare Stellungnahme seiner Kirche bei der 3. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos und auf die Ausführungen bei der Beratung der rumänischen Synode mit den Gästen aus Konstantinopel. Darüberhinaus wies er darauf hin, daß die enge Bindung der Rumänischen Orthodoxen Kirche an die rumänische Nation und den gegenwärtigen Staat der Rumänen (4) in zu großem Gegensatz stünde zum übernationalen Charakter der katholischen Kirche und zu den Auffas-

(1) Über unmittelbare Auswirkungen des Besuches von Kardinal König auf die katholische Kirche in Rumänien berichtet *Irénikon* 41 (1968) 76: « Avant son retour à Vienne (le cardinal) fut informé de ce que le confinement de Mgr. Marton avait été levé. Dans une lettre pastorale celui-ci annonça ensuite une tournée pastorale de confirmations ».

(2) Auszug aus den Sitzungsakten in: *BOR* 85 (1967) 1309-1318.

(3) Ebenda, S. 1316 f. *Irénikon* 41 (1968) 431-433 bringt in französischer Übersetzung den vollen Text, der sich im Auszug aus den Sitzungsakten auf die Rede des Patriarchen bezieht. (Die verschiedenen Anführungszeichen, welche die Übersetzung unterbrechen, verleiten zur irrigen Annahme, es handle sich nur um einzelne Zitate aus dem in *BOR* veröffentlichten Text.)

(4) Wörtlich heißt es im Protokollauszug: « Die Rumänische Orthodoxe Kirche ist eine nationale Kirche, eng mit dem gläubigen Volk verbunden, mit dem zusammen sie sich als ein Bestandteil in das ganze rumänische Volk und in den Staat integriert, den sich das Volk schuf — in die Sozialistische Republik Rumänien, innerhalb derer sie mit allen anderen religiösen Kultgemeinschaften zusammenarbeitet, wobei keine christliche Kirche und keine religiöse Kultgemeinschaft Staatskirche, aber auch keine vom Staat getrennt ist, sondern sich im Staat befindet ».

sungen der Katholiken über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, als daß es derzeit mehr als nur freundschaftliche Bande zwischen den beiden Kirchen geben könne. Ausdrücklich stellte er auch fest, daß von katholischer Seite eine endgültige Absage erfolgen müsse an jegliche Versuche, die Eingliederung der unierten Kirche Siebenbürgens in die Rumänische Orthodoxe Kirche im Jahr 1948 in Frage zu stellem, ehe an eine weitere Annäherung gedacht werden könne.

f. *Patriarch Justinian in Konstantinopel.*

Man wird annehmen dürfen, daß vor allem die erfreulich verlaufene Begegnung mit Kardinal König den Patriarchen Justinian bewog, bei seinem Gegenbesuch in Konstantinopel im Mai des folgenden Jahres (1) die große Skepsis gegenüber den Katholiken, die aus seiner Rede vor Patriarch Athenagoras im Bukarester Synodalsitzungssaal sprach, durch ausdrückliche Anerkennung der vom Ökumenischen Patriarchen unternommenen Schritte auf Rom hin zu mildern. Im Anschluß an ein Pontifikalamt, das der Gast zusammen mit mehreren griechischen und rumänischen Hierarchen unter Assistenz von Athenagoras I. in der Kathedrale des Ökumenischen Patriarchats zelebrierte, ergriffen beide Patriarchen das Wort (2).

Patriarch Justinian rekurrierte, als er in seiner Ansprache auf die Anstöße zu den Anstrengungen um christliche Eintracht zu sprechen kam, nicht auf das Wort Gottes, sondern führte wiederum aus, daß die nach dem zweiten Weltkrieg in den Menschen aufgebrochene Friedenssehnsucht sie veranlaßt habe. Daß humanitäre Beweggründe sehr im Vordergrund stehen und daß es Patriarch Justinian zunächst nicht um die volle Einheit in Christus, sondern um eine Konföderation getrennter Kirchen geht, wird besonders deutlich, wenn der Patriach die Teilnahme der Orthodoxie an ökumenischen Gremien sogar mit ihrer Mitarbeit an Organisationen rein weltlichen Charakters in eine Reihe setzt:

> « Die tragische Erfahrung, der die Völker der Erde und ihre Kirchen während des 2. Weltkriegs ausgesetzt waren, rief in

(1) Ausführlicher Bericht in: *BOR* 86 (1968) 268-301.

(2) Die Ansprache des Patriarchen Athenagoras: ebenda, 281-284; die des Patriarchen Justinians: ebenda 284-288.

allen Menschen unseres Planeten — ob sie nun an Gott glauben oder nicht — ein neues Bewußtsein hervor, das sich machtvoll manifestierte im Kampf für den Frieden zwischen allen Völkern, die miteinander eine einzige Welt bilden. Davon leitet sich auch das Charakteristikum der Aktivität für Frieden und Einheit her, zu der es in den letzten Jahrzehnten innerhalb aller christlicher Kirchen kam.

Im Rahmen dieser Aktivität für Frieden und Einheit handeln die orthodoxen Kirchen in voller Eintracht, und dies steigert die Wirksamkeit des von ihnen erbrachten Beitrags sowohl in der systematischen Aktivität, die sie unter ihren Gläubigen entfalten, als auch in ihrer Aktivität im Rahmen der christlichen Friedensbewegung, des Weltfriedensrats, der Konferenz Europäischer Kirchen, des Ökumenischen Rats der Kirchen und anderer interchristlicher und internationaler Organisationen ».

Patriarch Justinian dankte seinem Gastgeber für alles, was er unternahm, um die Gemeinsamkeit im Vorgehen der Orthodoxie zu fördern, und unterstrich die Bedeutung verschiedener Treffen, besonders der vom Patriarchen Athenagoras erfolgreich einberufenen und fortgeführten Panorthodoxen Konferenzen von Rhodos.

« Dank dieser Treffen und Panorthodoxer Konferenzen nehmen heute die orthodoxen Landeskirchen ein und dieselbe Haltung ein zur Welt und zu ihren Problemen, zu den anderen Religionen, zu den altorientalischen Kirchen, zur anglikanischen Kirche, zur altkatholischen Kirche und auch zur römisch-katholischen Kirche » (1).

Dann würdigte Patriarch Justinian die Persönlichkeit des Patriarchen Athenagoras und brachte dabei zum Ausdruck, daß auch er die « Konföderation getrennter Kirchen » nur als ein Zwischenstadium, nicht als das eigentliche Ziel betrachtet; er schloß mit der erwähnten Billigung der Haltung des Patriarchen Athenagoras zu Rom:

« Wir sind Ew. Heiligkeit dankbar für den Elan und die Überzeugungskraft, mit der Sie sich, gelegen oder ungelegen, für die Annäherung und Einheit der christlichen Kirchen einsetzen und dabei die wichtige Rolle erfüllen, die einst dem Seher und Propheten Ezechiel zukam, dessen Gesichtszüge auf den Ikonen mit den Ihren so ähnlich sind. Wie Ezechiel nach der Zerstörung des Tempels und nach der Zerstreuung und Vertreibung der Gläubigen des Alten Bundes vom Ort ihrer Gottesverehrung, von

(1) Die evangelischen Kirchen, die auffälligerweise in dieser Aufstellung übergangen sind, werden auch sonst in der Ansprache nicht erwähnt.

Jerusalem, den neuen Tempel, um den sich alle, die an denselben Gott glaubten, vereinigen sollten, schaute und genau beschrieb, so hat Ew. Heiligkeit über die ganze christliche Welt weg die Vision der kommenden einigen Kirche Christi verbreitet. Im Licht dieser Vision ist es Ihnen gelungen, sich dreimal mit dem Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche zu treffen und die beiden Kirchen, die über 900 Jahre lang getrennt sind, einander anzunähern; es ist Ihnen gelungen, die Zurücknahme des gegenseitigen Bannstrahles, der vor nunmehr gut 900 Jahren zwischen den beiden Schwesterkirchen geschleudert wurde, durchzuführen, und Sie kennen keine Ruhe auf dem Weg der Wiederherstellung der Kirche des Heilandes Christus als der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen ».

g. *Patriarch Justinian in Österreich*

Im folgenden Monat stattete Patriarch Justinian dem Wiener Kardinal seinen Gegenbesuch ab (1). Die Atmosphäre war von großer Herzlichkeit. Beim Gottesdienst in der rumänischen Pfarrkirche Wiens stellte der Patriarch mit Nachdruck heraus, welch gutes Echo der Besuch Kardinal Königs bei Klerus und Volk der Rumänischen Orthodoxen Kirche gefunden hatte; ausdrücklich sprach er auch von der Hochachtung, die dieser sich bei den rumänischen Hierarchen erwarb (2). Hatte der Besuch Kardinal Königs bei den Rumänen erste Keime des Vertrauens gegenüber den Katholiken sprießen lassen, so war der Gegenbesuch — man ist versucht, ihn mit einem warmen Frühlingsregen zu vergleichen — geeignet, das Vertrauen der rumänischen Orthodoxie zu den Katholiken hinreichend anwachsen zu lassen, daß sich in Zukunft der Austausch rasch ausweiten und vertiefen konnte.

h. *Klarstellung durch Patriarch Justinian in Alba Julia.*

Die Feier zum 20. Jahrestag der Aufhebung der rumänischen Union mit Rom, die vier Monate später in großem Stil in Alba

(1) Ausführlicher Bericht in: *BOR* 86 (1968) 811-855. Für die Presseberichte der österreichischen Katholischen Presseagentur vgl. *Kathpress* Nr. 140 vom 19.6.1968, S. 1; Nr. 141 vom 20.6.1968, S. 1; Nr. 142 vom 21.6.1968, S. 1 f.; Nr. 144 vom 24.6.1968, S. 1 und Beilage; Nr. 146 vom 26.6.1968, S. 1; Nr. 147 vom 27.6.1968, *Blick auf den Bildschirm*; Nr. 148 vom 28.6.1968, S. 1.

(2) Im Bericht vom Besuch, S. 828.

Julia stattfand [1], müssen wir hier ebenfalls erwähnen, weil in ihr Patriarch Justinian dem Begriff « ökumenisch » abermals eine neue Färbung gab, indem er die Ereignisse von 1948 als ökumenische Handlungsweise qualifizierte und die Beziehungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche zu nichtorthodoxen Kirchen des Auslands als Geschehnisse bezeichnete, die um patriotischer Ziele willen erstrebt worden waren. Es sagte unter anderm [2]:

> « Wir interpretieren unsere kirchliche Wiedervereinigung von 1948 als einen Akt, der sich einfügt in die Reihe der zeitgenössischen ökumenischen Bemühungen um das Wiederherstellen der christlichen Einheit. Nachdem die kirchliche Einheit innerhalb unseres Volkes verwirklicht war, konnten wir in diesem Geist warme ökumenische Beziehungen entwickeln zu allen Kultgemeinschaften, denen die unser Vaterland mitbewohnenden Nationalitäten angehören; wir konnten sie entwickeln als eine Grundlage für eine enge Zusammenarbeit aller Söhne des Vaterlands zu dessen Aufbau » [3].

Der Patriarch schloß seine Darlegungen:

> « Wir sagten schon bei anderen Gelegenheiten und wir wiederholen es auch in diesem feierlichen Augenblick: die Wiedervereinigung der Rumänischen Orthodoxen Kirchen von Siebenbürgen betrachten wir als einen endgültigen Akt, als einen unumstößlichen Akt, denn er wurde vollzogen nach dem Willen Gottes und gemäß dem Verlangen und der Entscheidung unseres ganzen Volkes; wir halten sie für gleicherweise nützlich für die religiöse Einheit unseres Volkes wie für unsere nationale Einheit » [4].

(*Fortsetzung folgt*)

Würzburg Ernst Chr. SUTTNER

[1] Vgl. *BOR* 86 (1968) 1001-1031.

[2] Die Rede des Patriarchen, ebenda S. 1016-1019.

[3] Ebenda, S. 1019.

[4] Ebenda. Die Gewissensfreiheit der Betroffenen fand keine Erwähnung.

Hegel e Aleksej Stepanovič Chomjakov

La dottrina hegeliana trovò ampia diffusione tra l'intelligencija russa a partire dal 1840 poiché veniva a sintetizzare, nella sua prospettiva dialettica, gran parte delle varie e spesso contrastanti esigenze proprie della visione romantica della realtà. Il nuovo sistema, per la sua ricchezza e poliedricità, poté essere utilizzato dalle correnti piú diverse, determinando una evidente affinità di linguaggio fra i fautori e gli oppositori dell'hegelismo nella polemica, spesso aspra, che fra di essi si andò sviluppando in quegli anni. Moduli e schemi, se non il sistema stesso, penetrarono cosí nel pensiero di molti, che pur si dicevano, e in sostanza erano, contrari all'hegelismo, a volte adattandovisi, a volte, invece, con un evidente difetto di coerenza.

Questa adesione parziale e rapsodica a Hegel caratterizza anche il pensiero di A. S. Chomjakov (1), ma va detto sin d'ora che essa è un'adesione ben consapevole dei propri limiti, ed è decisa a non superarli. Chomjakov, infatti, si oppone senza ambiguità all'hegelismo, sebbene, identificandolo con il punto di arrivo dello sviluppo del pensiero occidentale, ne colga non soltanto il valore intrinseco, ma anche la fondamentale importanza storica.

Hegel diviene in tal modo il punto di riferimento del pensiero di Chomjakov, che precisa la propria concezione sottolineando le divergenze e cogliendo assieme le affinità tra le idee del grande filosofo e la sua visione di credente educato nel clima culturale romantico. La stessa polemica contro l'hegelismo rivela

(1) Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804-1860), noto pensatore russo, è considerato, assieme a I. V. Kireevskij, il massimo esponente dello slavofilismo. Diede un contributo apprezzabile anche nel campo della teologia. I suoi scritti, per la maggior parte a carattere saggistico, non tutti pubblicati durante la vita dell'autore, furono raccolti dal figlio Dmitri Alekseevič in 8 volumi ed editi nel 1900 a Mosca. È a questa edizione che facciamo riferimento nelle nostre citazioni.

la profonda influenza che esso ha esercitato nella cultura russa dell'epoca, dove fu visto appunto come un momento necessario dello sviluppo del mondo occidentale che, sebbene porti, come afferma Chomjakov, alla proclamazione della vacuità di questa cultura stessa, tuttavia non può, in quanto denuncia l'inconsistenza di tutto l'universo di valori dell'Occidente, non essere assunto come punto di partenza per un nuovo orientamento nello sviluppo della spiritualità umana che voglia essere concreto e non apparente.

1. L'hegelismo e l'antihegelismo di A. S. Chomjakov nella critica.

L'atteggiamento di Chomjakov, nei confronti del pensiero di Hegel, è quindi assai complesso, e ciò ha fornito ampi motivi di dibattito alla critica. In alcuni casi, facendo appello all'attacco sistematico condotto dal pensatore russo contro il panlogismo, essa ha finito per negare qualsiasi influenza positiva della filosofia hegeliana sul suo pensiero. È il caso di A. Gratieux, il quale, confortato anche dalla testimonianza di Jurij Samarin, ritiene che la concezione filosofica di Chomjakov fosse già sufficientemente definita prima della diffusione di Hegel in Russia (1). Dello stesso avviso è anche P. Baron, il quale sostiene che il filosofo russo si mantenne del tutto immune dal fascino dell'idealismo, pur utilizzandone a volte gli schemi (2).

La maggior parte dei critici motiva l'opposizione ad Hegel di Chomjakov con la centralità che nel pensiero di quest'ultimo ha l'elemento religioso, di per sé nemico di ogni eccesso razionalistico. Secondo D. Čiževskij, anzi, esso sarebbe stato tanto forte nel pensatore russo da condurlo addirittura alla negazione della filosofia. Questa avrebbe, nella sua prospettiva, un valore del

(1) A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Les doctrines*, Paris 1969, p. 91. Jurij Fedorovič Samarin curò la prima edizione degli scritti a carattere teologico di Chomjakov. Nella prefazione all'opera, uscita a Praga nel 1867, egli traccia il quadro dell'evoluzione spirituale e delle convinzioni religiose del pensatore russo suo amico. A questo scritto di Samarin fa riferimento A. Gratieux.

(2) P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX siècle. A. S. Khomiakov*, Roma 1940, p. 57.

tutto marginale per l'uomo, il cui vero fine consisterebbe non nella speculazione ma nella realizzazione di un'esistenza conforme alla fede cristiana (1).

L'urgenza con cui il motivo religioso si affaccia alla speculazione di Chomjakov costituisce per alcuni critici studiosi anche la ragione precipua della sua adesione a Schelling, che sarebbe stato accolto da Chomjakov piú perché gli suggeriva come conciliare in qualche modo l'istanza speculativa e l'esperienza religiosa che non per le sue peculiari proposte filosofiche. Cosí W. Setschkareff afferma che gli slavofili si volsero a Schelling solo perché questi era piú religioso di Hegel. La riflessione filosofica, a suo vedere, comportava un superamento del momento religioso, difficilmente attuabile da parte dell'intelligencija russa degli anni 20-30, ancora legata alla Chiesa, sebbene sensibile alle nuove istanze del pensiero. Il sistema schellinghiano, presentandosi come una sorta di conciliazione tra religione e filosofia, rispondeva pienamente alle esigenze della Russia colta di quegli anni, e influenzò, pertanto, tutta la generazione dell'epoca, compresi gli slavofili. Tuttavia, osserva Setschkareff, i limiti formali della loro adesione al pensiero del filosofo tedesco impediscono di qualificarli come schellinghiani (2). Analoga è la tesi di P. Christoff, per il quale il vero debito di Chomjakov nei riguardi di Schelling consiste nell'ispirazione a concepire la filosofia come compatibile con la religione (3). Al di là di questo orientamento generale l'idealismo tedesco sarebbe restato per lui « una filosofia straniera e remota » (4). G. Florovskij sostiene invece la dipendenza di Chomjakov dalla « scuola storica », la cui caratteristica sarebbe l'opposizione all'hegelismo, ma nega decisamente qualsiasi influsso della *Naturphilosophie* sul pensatore russo (5). La sostanziale estraneità della filosofia di Schelling al pensiero di Chomjakov, malgrado i molti punti di contatto, è stata sottolineata anche da N. Berdjaev. « Schelling — afferma

(1) D. Čiževskij, *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg 1934, pp. 261-262.

(2) W. Setschkareff, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Leipzig 1939, pp. 1-3.

(3) P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism*, t. I, *A. S. Xomjakov*, The Hague 1961, p. 124.

(4) *Ibid.*, p. 123.

(5) G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija* (Le vie della teologia russa), Paris 1937, pp. 273-274.

questi — era uno gnostico, cosa che non si può dire di Chomjakov. Schelling sosteneva l'identità di soggetto e oggetto su fondamenti filosofici, in lui il momento filosofico prevaleva su quello religioso. Chomjakov sosteneva l'identità di soggetto e oggetto su fondamenti religiosi, in lui il momento religioso era piú forte di quello filosofico » ([1]). Berdjaev intende sottolineare in questo modo l'aspetto originale del rifiuto del panlogismo da parte di Chomjakov. Questi avrebbe rivendicato, contro Hegel, il vero ontologismo, volgendosi all'esperienza religiosa che gli forniva l'autentico « sub-strato », l'essere concreto ([2]). La filosofia russa, sostiene Berdjaev, « iniziò con la critica dell'idealismo astratto di Hegel e pervenne a un idealismo concreto, frutto originale del pensiero russo » ([3]).

Particolarmente scottante è apparso alla critica il problema dell'effettiva incidenza della dialettica hegeliana nella riflessione di Chomjakov. Ci si è chiesti, infatti, se lo schema triadico utilizzato in piú occasioni dal pensatore russo, e nel tracciare una filosofia della storia, e nella sua ecclesiologia, abbia un valore puramente formale, oppure se non comporti la riproposizione, in qualche modo, della sostanza del pensiero hegeliano. Su questo punto le opinioni appaiono discordi. B. N. Čičerin è convinto che gli schemi utilizzati da Chomjakov non siano altro che « una pura ginnastica logica », e afferma che negli scritti in francese del pensatore « tutto si riduce ad una costruzione di una storia ecclesiastica sugli schemi della filosofia hegeliana di cui Chomjakov, confutando quest'ultima, si serviva, secondo necessità, soltanto a sproposito: dall'unità originaria si distacca dapprima un opposto, il principio del potere, poi l'altro, il principio della libertà, e al di sopra di entrambi si innalza, infine, scaturendo dal fondamento originario, l'unità di pensiero dell'amore che deve legare tutto e tutti » ([4]). Egli è inoltre dell'opinione che la costruzione degli slavofili, e di Chomjakov in particolare, si risolva in una esercitazione sofistica, e che la loro visione della storia sia una pura fantasticheria, priva di qualsiasi saldo fondamento storico e filosofico ([5]), e frutto di un dilettantismo presuntuoso nell'ambito della scien-

([1]) N. Berdjaev, *A. S. Chomjakov*, Moskva 1912, pp. 124-125.

([2]) *Ibid.*, p. 123.

([3]) *Ibid.*, p. 117.

([4]) B. N. Čičerin, *Vospominanija – Moskva sorokovych godov* (Ricordi – Mosca degli anni quaranta), Moskva 1929, p. 231.

([5]) *Ibid.*, p. 232.

za [1], caratterizzante anche la lettura e la critica di Hegel condotta da Chomjakov [2].

Il giudizio di Čičerin è indubbiamente molto duro e forse superficiale, e tuttavia non va sottovalutato, in quanto esprime il punto di vista di un contemporaneo, a suo tempo conquistato all'hegelismo, che ebbe modo di chiarire, confrontandosi direttamente con lui, la posizione del suo avversario. L'accusa di utilizzare « a sproposito » la dialettica hegeliana, che si riallaccia all'altra di « dilettantismo filosofico », trova in effetti giustificazione in una reale ambiguità del pensiero di Chomjakov, rilevata anche dalla critica posteriore piú equilibrata e storicamente fondata. Secondo D. Čiževskij, infatti, caratteristica fondamentale del pensiero di Chomjakov, rispetto a quello hegeliano, sarebbe la sostanziale mancanza di un vero momento sintetico. La tesi e l'antitesi non verrebbero superate nella prospettiva di Chomjakov, ma l'una vincerebbe sull'altra eliminandola cosí che si dovrebbe parlare di un'antitetica piuttosto che di una dialettica. Soltanto in alcuni casi, come ad esempio nello schema triadico applicato alla storia della Chiesa (Cattolicesimo, Protestantesimo, Ortodossia), Chomjakov giungerebbe ad una vera sintesi, ma in sostanza la sfera della verità divina è data per lui, a differenza che per Hegel, sin dagli inizi, non come risultato dello sviluppo, ma come momento precedente [3].

Anche P. K. Christoff è incline a negare una reale incidenza della dialettica nella concezione del pensatore russo, che egli ritiene ispirarsi piuttosto a una visione organica della realtà [4]. Giudizio che riecheggia quello di G. Florovskij, il quale nello schema di sviluppo elaborato dagli slavofili vede operare non tanto il principio dialettico, quanto piuttosto quello organico. « Gli occidentalisti — egli afferma — espressero ' criticamente ', gli slavofili ' organicamente ' i momenti dell'autodeterminazione storico-culturale, anche perciò non è stato tenuto sufficientemente conto, negli schemi slavofili, del significato creatore e motore della ' negazione ' » [5].

(1) *Ibid.*, pp. 224-225.

(2) *Ibid.*, p. 227.

(3) D. Čiževskij, *Hegel bei den Slaven*, cit., pp. 262-263.

(4) P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-century Russian Slavophilism*, t. I, *A. S. Xomjakov*, cit., p. 126.

(5) G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, cit., p. 249.

Diversa è l'opinione di E. Müller, il quale sostiene che Chomjakov, nella costruzione della sua filosofia della storia, partendo dai principi antitetici iranico e kuscita, giunge ad una logica sovraordinata della storia assai vicina a quella di Hegel (1).

Un'analisi particolarmente equilibrata e meditata in proposito ci sembra infine quella condotta da B. Schultze nel saggio *Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik* (2), dove viene presa in esame l'ecclesiologia di Chomjakov avendo presente anche la critica specialistica, con particolare riguardo all'opera di E. Ch. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov* (3). Con questi, anzi, Schultze intende condurre un vero e proprio dialogo. Egli esamina infatti l'ecclesiologia di Chomjakov per rintracciarne i fondamenti filosofici, e formulare un giudizio complessivo riguardo alla dialettica, movendo dalla tesi di Suttner, il quale, rifacendosi a sua volta a Čiževskij, nega la presenza in Chomjakov di una vera sintesi dialettica e perciò di un reale processo storico. La soluzione di tutti i problemi, cioè la sfera della verità divina, nella concezione del filosofo russo sarebbe già data fin dagli inizi, al di sopra e prima di qualsiasi sviluppo. Schultze, dopo aver osservato che Suttner interpreta in senso restrittivo le parole di Čiževskij, il quale riscontrerebbe invece nel pensiero di Chomjakov qualche caso di superamento reale, almeno nella prospettiva del futuro (4), ricorda delle ' figure ' in cui il pensatore russo avrebbe proposto vere e proprie sintesi. Un primo esempio, già indicato dallo stesso Čiževskij, si può rinvenire nei tre stadi della storia della Chiesa, Cattolicesimo, Protestantesimo, Ortodossia, concepiti dialetticamente secondo il modello hegeliano (5). Un secondo è fornito dalla sua concezione della dialettica trinitaria, basata su di un enunciato di Ireneo (6). In conclusione, Schultze ritiene di poter affermare che il pensiero di Chomjakov si muove esso stesso dialetti-

(1) E. Müller, *Russischer Intellekt in europäischer Krise. I. V. Kireevskij*, Köln 1966, p. 464, nota 26.

(2) In « Orientalia Christiana Periodica », XXXIV (1968), pp. 360-411.

(3) Würzburg 1967.

(4) B. Schultze, *Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik*, cit., p. 364.

(5) *Ibid.*, p. 380.

(6) *Ibid.*, p. 366.

camente tra tesi opposte, accogliendone alcuni elementi e negandone altri, senza peraltro sentirsi vincolato ad una concezione come quella hegeliana che globalmente non poteva condividere (1). Perciò la prospettiva dialettica di Hegel in alcuni casi viene accolta, in altri consapevolmente rifiutata. Chomjakov non può accettare la concezione del grande filosofo tedesco fino in fondo, ed è naturale che, commisurato ad essa, il suo pensiero non risulti sempre coerente e lineare. In effetti, ci pare che questa tesi venga confortata anche dall'analisi, da noi condotta qui di seguito, della filosofia della storia di Chomjakov, dalla quale emergerà come questi non si sia appropriato soltanto dello schema astratto della dialettica hegeliana, ma di Hegel abbia condiviso in piú occasioni interpretazioni e giudizi su singoli concreti fenomeni storici, sebbene la sua inequivocabile interpretazione del divino in chiave di trascendenza gli faccia rifiutare, senza possibilità di conciliazione, la prospettiva hegeliana in generale.

2. La polemica antihegeliana di A. S. Chomjakov.

Nell'elaborazione del pensiero di Chomjakov possiamo individuare due momenti distinti, anche se coesistenti: da un lato la critica all'idealismo nella sua fase conclusiva, l'hegelismo, con la quale si coglie la contradditorietà interna, e quindi l'assoluta inconsistenza, del sistema di Hegel; dall'altro l'analisi dei vari momenti storici che sono stati espressione, sia pure imperfetta, del pensiero idealistico, per cogliere l'origine stessa del suo errore, che non è imputabile soltanto a un difetto di coerenza interna di un sistema, ma in primo luogo alle false premesse sulle quali esso si fonda, frutto di tutta la tradizione culturale su cui sorge. L'idealismo viene visto in questo secondo momento come esito di tutto un ciclo storico, del cui fallimento è la piú chiara testimonianza. La storia sarà, quindi, il campo d'indagine cui bisogna rivolgersi per rintracciare la vera via dello sviluppo spirituale umano.

La critica a Hegel di Chomjakov s'incentra, in sostanza, su quello che egli considera il punto di partenza programmatico di tutto il sistema: la pretesa di Hegel di risolvere criticamente la

(1) *Ibid.*, p. 410.

totalità del reale con l'eliminazione di qualsiasi presupposto. Ma proprio questo programma, secondo Chomjakov, ad un'analisi attenta risulta alla fin fine inattuabile, e, di fatto, non è stato condotto a termine.

Hegel ha posto a cominciamento della sua *Logica* il concetto dell'essere puro o vuoto, dal cui movimento interno fa scaturire tutte le determinazioni, operando in tal modo il passaggio dal possibile al reale, senza nessun apporto dall'esterno. Ma, in realtà, osserva Chomjakov, tale deduzione è solo apparente, ché « fin dall'inizio Hegel introduce nel concetto dell'essere assoluto il concetto della negazione, cioè il concetto del mondo intero già esistente (poiché la negazione è già la relazione, cioè il diretto contrario dell'assoluto) » (1), dimostrando in pratica l'impossibilità del movimento all'interno del concetto astratto, l'impossibilità, cioè, della deduzione del reale dal possibile. Egli, infatti, dovette, suo malgrado, introdurre arbitrariamente il termine pensiero all'interno di questo movimento del concetto: « Lo introdusse perché senza di esso nulla si avviava alla concretezza, lo eliminò ricordando chiaramente il suo obiettivo: fondare il sostrato, ma non presupporlo, né come spirituale-materiale, alla maniera di Spinoza, né come spirituale, alla maniera in cui lo aveva sempre supposto (sebbene agli inizi non lo avesse dichiarato) Schelling » (2). Questa, peraltro, era la stessa obiezione di Schelling (3), per cui il movimento necessario nel concetto dell'essere puro è completamente illusorio, ché il concetto di per sé rimarrebbe del tutto immobile se non fosse atto di pensiero. È il pensiero (non il concetto di per sé statico) che avverte l'impossibilità di fermarsi a questo vuoto concetto, per il fatto che in realtà esiste un essere più ricco e più pieno di contenuto, quale, ad esempio, lo stesso spirito pensante (4).

Nel sistema hegeliano, conclude Chomjakov, il reale non deriva assolutamente dallo sviluppo dell'ideale, dal piano del pos-

(1) A. S. CHOMJAKOV, *O sovremennych javlenijach v oblasti filosofii* (Aspetti della filosofia contemporanea), in *Polnoe Sobranie Sočinenij* (Raccolta completa delle opere), Moskva 1900, I, p. 294.

(2) *Ibid.*, I, p. 295.

(3) Anche Chomjakov ne fa menzione nello stesso volume (I, p. 295).

(4) F. W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen*, *Werke*, ed. Schröter, München 1927-1954, V, pp. 202 e 201 (X, 132 e 131).

sibile, come vorrebbe Hegel, ma viene attinto con un ' salto ' qualitativo, con l'introduzione dell'intuizione sul piano logico. Questi ' salti ' « si ripetevano nello stesso sviluppo del sistema, nel passaggio all'essenza, nel passaggio dalla legge della parvenza (*Schein*) al fenomeno (*Erscheinung*), nel passaggio dalla libertà (*Freyheit*) alla volontà (*Wille*) » (1). Lo stesso Schelling, d'altronde, osservava che il passaggio alla natura rimane inspiegabile nell'ambito dello sviluppo interno dell'Idea, che, in quanto pienamente e consapevolmente Ideale, è anche il Reale, e non avrebbe perciò, alcun bisogno in sé di farsi reale in un altro modo; se questo avviene, non è dovuto ad una necessità intrinseca all'Idea, bensí al fatto che la natura esiste (2).

L'intima contradditorietà dell'hegelismo è quindi svelata, l'impegno programmatico che esso si era assunto, cioè l'eliminazione di qualsiasi presupposto, è stato tradito piú volte, anche se non palesemente e forse non consapevolmente, con il passaggio ad un reale non dedotto e non deducibile, ma colto tramite l'intuizione. Si dimostra cosí l'irriducibilità di questo reale al puro razionale o possibile. Infatti, osserva Chomjakov, « il movimento del pensiero racchiude in sé la possibilità di questo movimento, cioè non ammette alcuna contraddizione con se stesso; ma la possibilità non determina l'esistenza effettiva » (3). La razionalità non è che la pensabilità del reale, non il reale stesso; la ragione logica si rivela incapace di cogliere l'essere attuale, il quale, in quanto tale, è irriducibile alla sfera del possibile, che le è propria (4). L'idealismo in genere e l'hegelismo in specie hanno identificato

(1) A. S. Chomjakov, *Po povodu otryvkov najdennych v bumagach I. V. Kireevskago* (A proposito dei frammenti trovati tra le carte di I. V. Kireevskij), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 268.

(2) F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen*, *Werke*, V, cit., p. 222 (X, 152).

(3) A. S. Chomjakov, *Vtoroe pis'mo o filosofii k Ju. F. Samarinu* (Seconda lettera sulla filosofia a Ju. F. Samarin), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 338.

(4) Chomjakov chiama la filosofia idealistica tedesca filosofia dell'intelletto, e afferma che le « era accessibile solo la verità del possibile, non del reale, o, altrimenti, la legge, non il mondo in cui la legge si manifesta » (A. S. Chomjakov, *Po povodu otryvkov najdennych v bumagach I. V. Kireevskago* [A proposito dei frammenti trovati tra le carte di I. V. Kireevskij], in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 274).

il possibile con il necessario, mentre la conformità dei fenomeni alle leggi del pensiero rappresenta, sottolinea Chomjakov, la loro pensabilità e non la loro necessità (1). Questa confusione dell'ordine del possibile con l'ordine del reale determina poi, sul piano dell'analisi storica, l'inversione della serie delle cause e degli effetti. Poiché la legge, infatti, è considerata la causa effettiva del fenomenico, il presente, che realizza tutte le condizioni per la pensabilità del passato, viene considerato la causa di quest'ultimo (2). Ma al riguardo bisogna tener presente, osserva Chomjakov, che « la dialettica della conoscenza corrisponde pienamente alla logica del conoscibile: esse sono identiche, ma nello stesso tempo c'è tra loro una grande diversità. In primo luogo, pur procedendo su di una stessa linea, esse la percorrono in senso inverso (per la dialettica io conosco l'oggetto, e perciò esso esiste. Per la logica l'oggetto esiste, e perciò lo conosco); in secondo luogo, alla stessa conoscenza, cioè al sapere astratto dell'intelletto, è accessibile, nell'oggetto, solo la legge, non la realtà » (3).

L'insostenibilità della posizione hegeliana è dimostrata, poi, dallo stesso sviluppo che ne diedero i discepoli col trapasso al materialismo, per la necessità da essi avvertita di introdurre nel sistema un sostrato che ne evitasse la caduta altrimenti ineluttabile; cosí « per la concretizzazione di tutto il sistema, anche se certamente con il totale suo travisamento, fu introdotto un nuovo principio: la materia come materia in generale » (4), e questo senza avere, peraltro, eliminato le difficoltà in cui era incappato il maestro. Ad un'analisi attenta, infatti, la materia come substrato universale si rivela di nuovo nient'altro che un concetto (5).

L'atteggiamento critico di Chomjakov, nei confronti di Hegel, non nasce, tuttavia, dall'intenzione d'invalidare il processo ra-

(1) A. S. Chomjakov, *Vtoroe pis'mo o filosofii k Ju. F. Samarinu* (Seconda lettera sulla filosofia a Ju. F. Samarin), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 344.

(2) A. S. Chomjakov, *Po povodu Gumbol'dta* (A proposito di Humboldt), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 144.

(3) A. S. Chomjakov, *Po povodu otryvkov najdennych v bumagax I. V. Kireevskago* (A proposito dei frammenti trovati tra le carte di Kireevskij), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 297.

(4) A. S. Chomjakov, *O sovremennych javlenijach v oblasti filosofii* (Aspetti della filosofia contemporanea), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 304.

(5) *Ibid.*, pp. 306-307.

zionale, né d'altronde è caratterizzato dal misconoscimento del valore del pensiero hegeliano (1), che costituirebbe la scienza stessa del possibile. Il grande filosofo, a giudizio di Chomjakov, avrebbe commesso l'errore di non voler riconoscere i limiti del suo sistema, quei limiti già colti in parte da Schelling con la distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva. I procedimenti razionali, che hanno una funzione ineliminabile nell'ambito della conoscenza umana, non possono però essere intesi come la sua fonte (2). L'idealismo sarebbe incorso nell'errore di concepire la ragione esclusivamente come ragione logica, mentre quest'ultima sarebbe solo un momento della ragione integrale, che Chomjakov definisce come l'unità di tutti gli aspetti della spiritualità umana. L'aver indicato la ragione logica come la fonte piú qualificata del conoscere avrebbe fatto perdere i contatti con l'essere concreto che si offre alla coscienza solo in un momento prelogico-intuitivo, da Chomjakov chiamato, alla maniera di Jacobi, ' fede '. Quest'ultima, momento iniziale del conoscere, sarebbe « la facoltà della ragione che coglie i dati concreti (reali), che da essa verranno trasmessi all'analisi e alla conoscenza intellettuale » (3).

Il momento logico, quindi, è successivo a quello intuitivo e gli è subordinato, perché solo da questo trae i contenuti da analizzare. Anche per Jacobi tale atto originario aveva il privilegio del contatto con la realtà oggettiva e serviva da fondamento all'analisi intellettuale, limitata e parziale. Chomjakov comunque

(1) Nell'articolo *Po povodu Gumbol'dta* (A proposito di Humboldt), scritto probabilmente nel 1849, egli afferma che, pur « rendendo piena giustizia ai grandi meriti di Hegel nel campo della filosofia e del pensiero umano in generale », non può non formulare « un giudizio severo nei riguardi del sistema che ha disorientato molti uomini di talento e meritevoli », ed aggiunge che « è impossibile apprezzare un grande genio senza una chiara comprensione dei suoi errori », e che « una reale stima delle opere del pensatore è del tutto impossibile ad una cieca e superstiziosa adorazione di tutte le tesi del suo sistema » (A. S. CHOMJAKOV, *Po povodu Gumbol'dta*, in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 143).

(2) A. S. CHOMJAKOV, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireevskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 252.

(3) A. S. CHOMJAKOV, *Vtoroe pis'mo o filosofii k Ju. F. Samarinu* (Seconda lettera sulla filosofia a Ju. F. Samarin), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 327.

precisa che la ' fede ' non è ancora la ragione totale, « poiché la ragione nella sua interezza abbraccia, al di sopra di questa, tutto il campo dell'intelletto » ; essa è invece « ciò che nella filosofia germanica si presenta a volte sotto l'espressione assai vaga di ' conoscenza immediata ' (*das unmittelbare Wissen*); ciò che si può chiamare conoscenza interiore, ma che, per il carattere che predomina su tutto, occorre chiamare fede. La ragione è vivente per la percezione del fenomeno nella fede, e separandosi opera su se stessa nell'intelletto; la ragione riflette la vita del conoscibile nella vita della fede e la logica delle sue leggi nella dialettica dell'intelletto » (1). In questo momento intuitivo, non ancora soggetto all'analisi intellettuale, l'uomo può riconoscere ciò che è ' esterno ' e ciò che è ' interno ', e cioè, tra i contenuti di coscienza, quelli che dipendono dalla coscienza stessa e quelli che non ne dipendono (2). Solo tenendo presente questo rapporto di dipendenza del momento logico, determinante i contenuti di coscienza, da quello prelogico-intuitivo, o ' fede ', col quale cogliamo l'autonomia dell'essere rispetto al fenomeno, possiamo preservarci dall'errore dell'idealismo.

Non basta, tuttavia, pervenire dal momento prelogico a quello logico per conquistare la verità. I gradi di conoscenza, secondo Chomjakov, sono infiniti, e rispondono all'infinita varietà dello sviluppo spirituale della persona. In effetti le verità piú profonde sono accessibili solo alla ragione che è in piena consonanza con la ragione diffusa in tutto l'essere. Il momento che realizza la piú alta conoscenza, è definito ' fede ' dai Padri della Chiesa, « e noi — soggiunge Chomjakov — manterremo tale definizione per questo sommo grado che già è stato chiamato cosí, e riserveremo la denominazione di conoscenza interiore, ' conoscenza vivente ', per i gradi inferiori, ricordando, però, che tutta la scala riceve il suo carattere dal grado supremo, la fede » (3). E poiché l'essere è per

(1) A. S. Chomjakov, *Po povodu otryvkov najdennych v bumagach I. V. Kireevskago* (A proposito dei frammenti trovati tra le carte di I. V. Kireevskij), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., pp. 278-279.

(2) A. S. Chomjakov, *Vtoroe pis'mo o filosofii k Ju. F. Samarinu* (Seconda lettera sulla filosofia a Ju. S. Samarin), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 328.

(3) A. S. Chomjakov, *Po povodu otryvkov najdennych v bumagach I. V. Kireevskago* (A proposito dei frammenti trovati tra le carte di I. V. Kireevskij), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 282.

lui ' ragione volente ' o ' volontà razionale ', la vera conoscenza si attua solo nella sintesi di pensiero e volontà, comporta, cioè, un impegno morale. Quanto piú ci si approssima alla perfezione spirituale, tanto piú ricco sarà il momento conoscitivo. Tuttavia l'ascesa dello spirito, per Chomjakov, non si attua nell'isolamento della interiorità soggettiva, ma nella vita comunitaria. Cosí anche la conoscenza della verità è inaccessibile al pensiero particolare, è una conquista comune. Infatti, egli afferma, « soltanto l'intimo accordo della legge morale con le leggi universali amplia il campo di competenza e innalza il pensiero fino all'altezza che gli è possibile raggiungere », perciò « noi dobbiamo studiare proprio queste leggi per accordare con esse la formazione del nostro spirito ». E poiché, tra le leggi universali della ' ragione-volontà ', quella dell'amore appare la piú alta e la piú perfetta, « l'accordo con essa può rafforzare e ampliare piú d'ogni altra cosa la facoltà di vedere del nostro pensiero » (1). Lo spirito si realizza, perciò, nella sua integrità soltanto nel rapporto ecclesiale che è fondato sull'amore reciproco (2).

Viene cosí denunciata l'impossibilità di *conoscere* la verità; questa, può essere colta solo se è ' vissuta '; ma s'intende che non la si può vivere senza impegnare tutte le forze spirituali dell'uomo; tale atto investe sia il piano intellettuale che quello sentimentale e quello morale.

La verità esige, per palesarsi, un'unità interiore del soggetto che si dà nello sviluppo della spiritualità. Ora, se il pensiero occidentale nella sua evoluzione si è rivelato falso, ha perduto la concretezza del vero lavorando a vuoto, ci deve essere alla sua origine appunto un difetto di integrità spirituale. E poiché la verità non è un'acquisizione individuale, ma comunitaria, la perdita dell'integrità non può essere stata occasionale, ma deve aver investito la struttura stessa di quella società, di quei popoli che hanno prodotto una simile cultura monca e distorta. L'individua-

(1) *Ibid.*, pp. 282-283.

(2) Bisogna osservare che l'idea della conoscenza come patrimonio della collettività ecclesiale, depositaria della tradizione, propria a tutto il pensiero slavofilo, trova la sua fonte nei Padri orientali. Si veda a questo proposito V. Lossky, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, pp. 212-213. Per la funzione del cuore nel momento conoscitivo, sempre nell'ambito della patristica orientale, si veda P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris 1958, pp. 68 e 37.

zione del momento in cui si è verificata tale frattura nel corso della storia è quindi il secondo obiettivo che Chomjakov si propone di raggiungere e che lo porta a un'analisi storica in chiave filosofica.

3. La filosofia della storia di A. S. Chomjakov.

La filosofia della storia, tema di fondo del romanticismo, trova ampia trattazione in tutta l'opera di Chomjakov. Va comunque rilevato che l'autore ci ha lasciato anche uno scritto specifico sull'argomento: *Zapiski o vsemirnoj istorii* (Appunti sulla storia universale) (1), la cui stesura, mai ultimata, lo occupò, sia pure saltuariamente, dal 1830 fino quasi alla sua morte. Secondo quanto afferma A. F. Hilferding nella introduzione al V volume della raccolta degli scritti di Chomjakov, contenente appunto i *Zapiski o vsemirnoj istorii*, egli avrebbe scritto quest'opera piú per se stesso che non per il pubblico, e sarebbe stato spinto a tale fatica da una promessa strappatagli dai suoi giovani amici, con la quale si impegnava a trascrivere ciò che veniva sviluppando nelle comuni discussioni.

Nonostante sia incompiuta, essa rivela un disegno preciso. L'autore, infatti, si propone di dare un quadro della formazione dei vari popoli della terra, d'individuare il posto spettante agli slavi nella evoluzione storica, e infine di mettere in risalto le forze interiori intervenute nello sviluppo dei popoli, prima fra tutte la religione (2).

Già il disegno si rivela tipicamente romantico, e per l'esigenza d'individuare il carattere specifico delle nazionalità e per l'importanza attribuita alla religione nello sviluppo spirituale dell'umanità. E molte sono le affinità con i romantici tedeschi, come ad esempio il Lessing e lo Herder, che tanto rilievo avevano dato alla religione, alla rivelazione, considerata educatrice del genere umano. Soprattutto Hegel poteva offrire, però, a Chomjakov schemi interpretativi della storia già elaborati, anche se, come si è detto, l'analogia di intendimenti non è mai un'adesione al sistema

(1) In A. S. Chomjakov, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, V, cit.
(2) A. F. Hilferding, *Predislovie* (Introduzione), in A. S. Chomjakov, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, V, cit., p. xvii.

del pensatore di Jena, né mai diviene, d'altro canto, un inconsapevole cedimento ad esso.

Per Hegel, sostanza dello spirito era la libertà, la cui piena coscienza era anche il fine del processo spirituale storico da realizzare in ogni soggetto e in ogni popolo. Questa coscienza della libertà intima del proprio essere sorgeva nell'uomo inizialmente con la religione, che per Hegel rappresentava il momento della interiorità (1). Analogamente, Chomjakov vede nella storia lo sviluppo dello spirito che nei vari popoli e nelle varie culture realizza, in diversa misura, attraverso conquiste e cedimenti, la sua libertà interiore, ricevendo la propria caratterizzazione appunto dalla sua fede religiosa (2). Lo sviluppo storico si attua nella polarità della libertà e della necessità, la prima forza unificatrice, la seconda disgregatrice (3). La prima rampolla dalla sostanza stessa dello spirito e ne costituisce l'unità, la seconda, invece, è legata al fatto: « La necessità è il fatto e null'altro che il fatto. L'assolutezza del fatto è il trionfo della necessità ». E in realtà « lo spirito lotta e soffre, mentre il fatto vive senza senso, senza coscienza, senza sofferenza » (4). Hegel aveva affermato che il culmine della cultura di un popolo è l'unità della sua interiorità, che risiede esclusivamente nel pensiero, è l'unità della sua vita, della sua condizione, delle sue leggi, del suo diritto, della sua moralità (5). E come per Hegel il primo palesarsi storico dell'interio-

(1) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, Leipzig 1920, pp. 41 e 39.

(2) Egli osserva, tra l'altro, che « tutti gli errori e l'impotenza della filosofia, che si esprimono nella forma del pensiero astratto e arido, da tempo si erano espressi nella forma e nei simboli religiosi » (A. S. CHOMJAKOV, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, V, cit., p. 322).

(3) Secondo la testimonianza di Hilferding, Chomjakov si formò l'opinione che, come il principio interiore attorno a cui si concentrano tutte le idee dell'uomo consiste nelle categorie della volontà-libertà e necessità (nel senso della *necessitas, Nothwendigkeit*), cosí tutte le religioni racchiudono in sé, in questa o quella forma, ora il principio della libertà, ora il principio della necessità, o un diverso grado di unione (sincretismo) casuale e non organico di questi due principi, e che a seconda del predominio dell'uno o dell'altro di essi si ha il carattere di un popolo (cfr. A. F. HILFERDING, *Predislovie* [Introduzione], cit., in A. S. CHOMJAKOV, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, V, cit., pp. XVII-XVIII).

(4) A. S. CHOMJAKOV, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, V, cit., p. 323.

(5) Cfr. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 160.

rità, il primo sorgere della spiritualità cosciente, è nella Persia (1), cosí Chomjakov vede nelle popolazioni iraniche la manifestazione originaria della piú alta spiritualità, e chiama pertanto il principio spirituale 'iranico', e 'kuscita' il principio materialistico, dall'antica denominazione di alcuni popoli dell'Africa, tra cui l'Etiopico, che avrebbero invece sviluppato una civiltà essenzialmente materialistica. Del resto anche per Hegel l'Africa a sud del deserto del Sahara, che egli definisce l'Africa vera, non si sarebbe ancora elevata dallo stato di barbarie alla spiritualità; la religione ne sarebbe la testimonianza inconfutabile; gli africani, infatti, non avrebbero ancora attinto il concetto di un Dio spirituale, ma sarebbero tuttora legati alle forze della natura, che pure tenterebbero di signoreggiare; da qui il loro feticismo (2).

La storia è attraversata tutta, per Chomjakov, da questa lotta, dove predominano alternativamente il principio unificatore dell'interiorità e il principio disgregatore dell'esteriorità. Tuttavia, sebbene l'interiorità risieda esclusivamente nella coscienza, questa non deve essere intesa nella sua astrattezza; nella storia vige infatti la legge che, quanto piú è unilaterale un principio, tanto piú inevitabile ne è la negazione (3), perciò, egli afferma, « un ugual pericolo ha minacciato le religioni fondate sulla servile obbedienza alle esigenze della materia e quelle fondate sull'orgogliosa autonomia dello spirito » (4). Di conseguenza, assistiamo spesso alla coesistenza in uno stesso paese, come in India, di due religioni opposte, di cui l'una è il trionfo della materia, l'altra il trionfo della spiritualità astratta (5). La stessa osservazione si ritrova anche in Hegel, per il quale l'indú si muove tra due estremi, da un lato l'immersione nel godimento sensuale, dall'altro l'abbandono alla piú completa astrazione dell'interiorità (6). E come Hegel vede nel popolo ebraico il punto di passaggio dalla soggezione alla natura, tipica del mondo orientale, al predominio dello spi-

(1) *Ibid.*, p. 415.

(2) *Ibid.*, pp. 203 e 210 ss.

(3) A. S. Chomjakov, *Polnoe Sobranie Sočinenij*, V, cit., p. 209.

(4) *Ibid.*, p. 208.

(5) *Ibid.*, pp. 209-210; Chomjakov afferma inoltre che « quanto piú una dottrina religiosa si sviluppa in modo unilaterale e astratto, distaccato dalla vita, tanto piú il popolo deve cadere nella piú rozza soggezione a tutto ciò che è legato con la sua vita materiale » (*ibid.*, p. 215).

(6) Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 352.

rito [1], cosí Chomjakov afferma che, in epoca storica, la dottrina iranica appartiene solamente agli ebrei, presso i quali si è conservata. E sulle orme di Hegel va individuando i caratteri dell'ulteriore sviluppo dello spirito umano nel mondo occidentale, greco, romano e infine cristiano.

Hegel vede nella Grecia l'inizio dell'autentica filosofia, perché solo in Occidente nasce la libertà dell'autocoscienza, mentre tramonta la coscienza naturale tipica dell'Oriente. Nell'Ellade egli colloca il primo fiorire della libertà reale, ma soggettiva. Il mondo greco, la cui caratteristica è l'individualità, rappresenta il regno della libertà, non della libertà sfrenata e naturale, tipica della civiltà orientale, bensí della libertà etica. Tuttavia, a suo vedere, questa eticità è ancora spontanea, naturale, ' bella ', di conseguenza l'individuo si viene a trovare in una unità immediata e abituale col fine universale. I due estremi della libertà soggettiva e della sostanzialità o universalità, che in Oriente si presentavano separati, nella Grecia, secondo Hegel, appaiono uniti, ma essendo la loro unione soltanto immediata, in essa vi è la massima armonia ma anche la massima conflittualità; di qui il passaggio a una nuova forma, quella dell'universalità astratta cui gli individui liberi vengono sacrificati: è il momento dello stato romano. Qui l'individuo non esiste piú come tale, ma ha accolto in sé l'universalità astratta che gli dà la personalità giuridica, lo rende autonomo ed essenziale pur nella sua particolarità. È l'epoca del predominio del diritto formale, che genererà il diritto di proprietà, determinando una disgregazione della totalità per il prevalere del singolo, cosí che anche il potere diviene un potere particolare e soggettivo e perciò arbitrario, che porta quiete e ordine, ma anche il dispotismo con il predominio dell'esteriorità sull'interiorità. L'equilibrio, secondo Hegel, è ristabilito solo dal cristianesimo, in cui l'uomo acquista coscienza dello spirito nella sua universalità e infinitezza [2].

Chomjakov segue in sostanza questo stesso schema, a volte anche nei piú minuti particolari, sebbene non concepisca i vari momenti dello sviluppo come necessari. Cosí anche per lui il mondo greco rappresenta il momento della libertà soggettiva, dell'individualismo che si esprime sia sul piano culturale che su quello

(1) *Ibid.*, p. 453.
(2) *Ibid.*, pp. 239, 639, 239-242, 721.

religioso. Nell'articolo *Aristotel' i vsemirnaja vystavka* (Aristotele e l'esposizione universale) (1) egli osserva, ricalcando chiaramente un giudizio di Hegel, che il carattere principale e il tratto distintivo della Grecia « è il piú pieno sviluppo dell'antropomorfismo » (2). Gli stessi dei erano visti in forma umana, e, in generale, « la divinità era solo il piú alto grado dell'uomo nella sua particolarità ». Ma nello sviluppo ulteriore il greco « comprese la casualità dell'uomo esteriore e prese a inchinarsi alla sua ragione »; in seguito « cominciò a inchinarsi alla legge del suo pensiero. Questa fu l'intima storia dello spirito greco. La prima epoca — Omero, l'ultima — Socrate ». Platone procedette su questa via, finché con Aristotele si realizzò il momento dell'analisi nel suo aspetto piú positivo e fruttuoso, ma con Aristotele e Alessandro si concluse « l'epopea eroica della Grecia » (3). Anche qui si può rilevare la chiara traccia della dottrina di Hegel, che vede nel principio del pensiero libero, sorto nello sviluppo della storia greca con i Sofisti e con Socrate, l'elemento dissolutore dell'armonia e della bellezza di quel mondo, e sottolinea che in quanto pensiero scisso dalla realtà esso era anzitutto astratto (4).

Sempre alla maniera hegeliana, Chomjakov considera il mondo romano come momento antitetico a quello greco, e pertanto, come questo, astratto. Se da un lato abbiamo l'individualismo puro e l'astratta interiorità, dall'altra abbiamo il diritto e la socialità altrettanto astratti. La libertà del mondo greco si è esaurita nella libertà di pensiero; essa rappresentava il momento dell'interiorità, ma questa interiorità era del tutto vuota, cosí che

(1) Scritto alla fine del 1851; si trova in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 177 ss.

(2) A. S. Chomjakov, *Aristotel' i vsemirnaja vystavka* (Aristotele e l'esposizione universale), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 177. Anche Hegel aveva affermato che i greci hanno venerato Dio in spirito, ma non nel puro spirito, bensí nella forma dell'antropomorfismo (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 577). La divinità, osservava Hegel, fu dai greci assoggettata all'accidentalità del singolo; avendo essi colto la spiritualità in forma individuale e avendola elevata a soggettività, lo spirito non poteva assumere altra figura che quella umana (*ibid.*, p. 577).

(3) A. S. Chomjakov, *Aristotel' i vsemirnaja vystavka* (Aristotele e l'esposizione universale), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 177-178.

(4) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, I, cit., pp. 643 ss. e 647.

veniva a perdere la sua funzione unitaria, e diventava principio disgregatore anche dell'unità esteriore. Nel romanesimo, invece, si attuò l'unità che il mondo greco non aveva raggiunto, ma si trattò di un'unità esterna, fondata sulla soggezione all'esteriorità della giustizia [1], riconosciuta in un secondo momento nel suo formalismo e nella sua identità con la forza e il destino di Roma [2].

Anche nel romanesimo era latente, perciò, un principio disgregatore, identificato da Hegel nella lotta tra l'universalità astratta e l'individualità che tende a farsi soggetto [3], che provocò la caduta dell'impero romano, sulle cui rovine sorse il cristianesimo conquistatore dei germani vincitori [4]. Il formalismo e il razionalismo che stavano alla base della civiltà romana, e si erano espressi anzitutto nel diritto e nella religione di stato, si trasferirono nella cultura che da essa discendeva. Perciò in Occidente « il Cristianesimo elevò lo spirito dell'uomo, ne nobilitò i pensieri, vinse in parte la sua inclinazione al vizio; ma la cultura precedente appose sullo sviluppo del suo pensiero il sigillo del suo carattere peculiare » [5]. Il carattere giuridico della civiltà romana passò nella Chiesa di Roma e la afflisse dello stesso formalismo che discendeva dal bisogno dell'unità esteriore, spingendola a trascurare sempre piú il momento dell'interiorità [6]. Dallo spirito del romanesimo discesero la concezione autoritaria del papato, l'ordinamento statale della Chiesa romana, la lingua latina concepita come lingua di stato, la milizia gesuitica, cui fecero riscontro forme

(1) A. S. Chomjakov, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireecskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., pp. 203-204.

(2) « Da allora il romano riconobbe tutta l'esteriorità della giustizia, alla quale aspirava, e sollecitamente si sforzò di attuarla nel suo diritto e in Roma, vaso ed edificio di questa giustizia » (*Ibid.*, p. 204).

(3) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 241-242.

(4) A. S. Chomjakov, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireevkij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 204.

(5) *Ibid.*, p. 205.

(6) A. S. Chomjakov, *Po povodu Gumbol'dta* (A proposito di Humboldt), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., pp. 148-149.

parallele nella vita politico-sociale: la gerarchia feudale, l'aristocraticismo, la concezione del diritto e del potere dello stato. Lo stesso formalismo astratto s'insinuò nel pensiero, dando origine alla Scolastica e ai suoi tentativi di fondare logicamente l'esistenza di Dio, frutto di una reale mancanza di fede, che di lí a poco si manifestò in tutti gli altri campi in cui si esprime lo spirito umano, nell'arte, nella scienza, nella vita politica (1).

A proposito del cattolicesimo il giudizio di Chomjakov non si differenzia da quello hegeliano; anche per Hegel, infatti, l'esteriorità era divenuta il carattere dominante della Chiesa cattolica. Il cristianesimo aveva trovato già in atto nei paesi romanizzati una scissione dello spirito destinata a mantenersi. La Chiesa cattolica avvertí quindi il sacro come realtà esteriore, dominio esclusivo della classe ecclesiastica, il cui compito era quello di stabilire il vero. Di qui la rottura dell'unità tra laici e gerarchia, che avrebbe preso il posto della coscienza per guidare gli individui come fanciulli, cosí che quanto c'era di piú intimamente spirituale e libero è divenuto schiavo. L'esteriorità è vista perciò anche da Hegel come elemento corruttore insito nella Chiesa stessa, che ha provocato la Riforma come riproposizione del principio della libertà spirituale, conservatosi nell'intimità dello spirito tedesco (2). Chomjakov riprende lo stesso concetto, affermando che il principio della libertà avanzato dal protestantesimo si oppose al formalismo del cattolicesimo, e in generale a quell'incredulità diffusa nella cultura degli inizi del XVI secolo che aveva le sue radici nel mondo latino (3). Entrambi rilevano, però, nella Riforma lo stesso carattere di astrattezza comune al cattolicesimo. In quest'ultimo l'elemento astratto si manifestava nell'esteriorità della autorità, nel protestantesimo, invece, nell'assoluta libertà del-

(1) A. S. Chomjakov, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireevskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., pp. 207-210.

(2) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 823, 831, 824, 825, 827, 828, 871, 872, 877.

(3) A. S. Chomjakov, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireevskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia»), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 209.

l'interiorità (1). Per Hegel come per Chomjakov il periodo successivo alla Riforma è caratterizzato da una cultura formale e intellettualistica, ma mentre per il primo questo formalismo non investiva l'intimo spirito della Chiesa luterana, in cui si veniva attuando un'evoluzione ulteriore, espressione della storia reale dello spirito (2), per Chomjakov l'astratta analisi ha trionfato anche sulle nazioni germaniche, che avevano potuto offrire ai popoli nutriti della cultura latina solo una forza formale, priva di contenuto sostanziale: la libertà pura. Cosí in sostanza la Riforma si rivela una filiazione del razionalismo, sorto dalle viscere del cattolicesimo: « Il razionalismo unilaterale dei riformisti non era altro che lo sviluppo del principio lasciato in eredità da Roma e nutrito dal papato. Nella scienza spirituale i protestanti non introdussero nulla di nuovo e di vitale, ciò era impossibile. Essi non ristabilirono, e, data la loro formazione culturale, non potevano ristabilire, quella integrità e pienezza che costituiscono l'essenza del Cristianesimo e che erano andati perduti in Occidente fin dal tempo della sua separazione. Assunsero tutta l'unilateralità del pensiero che avevano colto come predominante e imperante [...], e avendo rotto involontariamente la catena della tradizione, apposero agli edifici artificiosi delle loro nuove confessioni il sigillo indelebile dell'utilitarismo giuridico o dell'utile razionale, elevato a legge di tutto il mondo spirituale » (3). Il mondo interiore dello spirito fu cosí svuotato di contenuto, e dal travaglio dell'Europa occidentale, frutto della profonda disgregazione operata dal formalismo delle due culture, cattolica e protestante,

(1) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 882 e 891. Chomjakov afferma « Come era esteriore il concetto latino dell'unità, cosi era anche esteriore il concetto protestante della libertà, infatti la libertà, staccata dall'idea del contenuto razionale, è un concetto puramente negativo e pertanto esteriore » (A. S. CHOMJAKOV, *Po povodu Gumbol'dta* (A proposito di Humboldt), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 149).

(2) G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 910. Per Hegel la cultura astratta diveniva la caratteristica dominante delle nazioni romaniche, ma non di quelle puramente germaniche (p. 912).

(3) A. S. CHOMJAKOV, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireevskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., pp. 210-211.

sorse il sistema hegeliano, manifestazione estrema dell'orgoglio del pensiero che tenta di ricreare dal suo interno la totalità dello spirito.

Il protestantesimo, secondo Chomjakov, non avrebbe distrutto solo la fiducia nell'autorità, ma lo stesso spirito religioso, abbandonando la fede all'arbitrio individuale. La Germania, perciò, trasferí nella filosofia tutte le aspirazioni cui fino ad allora aveva risposto la fede, e il pensiero astratto finí per ingoiare tutti gli interessi della vita umana. Hegel, col suo sistema che tutto giustifica, apparve come il ricreatore dello spirito e il restauratore appunto del sentimento della fede [1]. Ma con il palesarsi dell'insostenibilità della sua posizione, il mondo occidentale avrebbe rivelato, per Chomjakov, la sua intima debolezza e l'impossibilità di esprimere un nuovo mondo di valori, sostitutivo di quello perduto.

Qui il suo pensiero si differenzia da quello di Hegel: mentre per quest'ultimo la cultura riformista veniva esprimendo, sia pure attraverso contraddizioni ed arresti, un progresso spirituale reale, per Chomjakov questo si riduce allo sviluppo logico del pensiero, che manifesta cosí tutta la sua abilità, ma anche l'estrema sua vuotezza. Nel mondo sorto dal protestantesimo egli non vede che la libertà del pensiero che nella sua assoluta arbitrarietà ha perduto l'aggancio con il concreto mondo dell'essere e quindi dello spirito, che peraltro è incapace di ricreare.

È difficile per il mondo occidentale cogliere la sua insufficienza, impedito come è dagli schemi culturali che esso stesso ha prodotto. L'occidentale ' avverte ', senza esserne pienamente cosciente, questa situazione; una chiara consapevolezza e un effettivo nuovo orientamento potrà venire, secondo Chomjakov, solo da un popolo la cui cultura abbia seguito vie diverse, che abbia conservato i principi del cristianesimo nella loro purezza, incontaminati dall'elemento disgregatore che attraversa la storia dell'Occidente. Questo è il popolo russo, cui Bisanzio, sebbene erede anche dell'astratta cultura greca, e destinata perciò a perire, ha saputo trasmettere intatti i principi cristiani [2].

[1] A. S. Chomjakov, *O sovremennych javlenijach v oblasti filosofii* (Aspetti della filosofia contemporanea), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., pp. 300-301.

[2] A. S. Chomjakov, *Po povodu stat'i I. V. Kireeskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito

La storia, secondo Chomjakov, chiama la Russia alla salvazione del mondo occidentale, essendo essa restata un paese dalle forze spirituali ancora integre. Ciò non significa che per lui il mondo russo sia perfetto e abbia già estrinsecato i valori di cui è portatore, anzi, esso deve ancora prendere coscienza della propria realtà spirituale, accettando la sua differenziazione dall'Occidente.

Lo sviluppo della Russia, che pure, date le premesse, avrebbe dovuto essere molto piú rapido, è stato rallentato proprio dalle deviazioni dalla sua autentica natura, e dall'adesione ad una cultura non propria, che portava in sé i principi della disgregazione. Questo accadde nel periodo di Pietro il Grande, che orientò il paese verso il mondo europeo occidentale, e in precedenza era accaduto con l'accoglimento della cultura bizantina (1).

Ma il popolo russo ha una forza interiore di cui ancora non è consapevole, datagli dall'adesione alla Chiesa ortodossa, cui è rimasto fedele intimamente; nonostante le sue deviazioni dallo spirito della tradizione. La Chiesa ortodossa sarà il centro della spiritualità dell'età avvenire, poiché in essa si trovano armonizzati i due principi, dell'unità e della libertà, che in Occidente sono sempre apparsi in un'opposizione insanabile. Qui il pensiero individuale trova la sua linfa vitale nel pensiero della comunità, in cui tutti gli appartenenti sono congiunti non dalla forza di una legge esteriore bensí dalla forza del libero amore, e si alimentano alle fonti della loro tradizione popolare (2). L'individuo, realizza la propria umanità solo nell'amore vivente che trova la sua attuazione nella comunità. Le confessioni occidentali rappresenterebbero, secondo Chomjakov, le due alternative astratte della Chiesa senza i cristiani e dei cristiani senza Chiesa. Da un

---

dell'articolo di I. V. Kireevskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 219.

(1) A. S. Chomjakov, *Aristotel' i vsemirnaja vystavka* (Aristotele e l'esposizione universale), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., pp. 180-181; e *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenii k prosveščeniju Rossii »* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireevskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 232.

(2) A. S. Chomjakov, *Po povodu Gumbol'dta* (A proposito di Humboldt), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 174.

lato il cattolicesimo, fondato sul legalismo della tradizione romana e preoccupato esclusivamente dell'unità esteriore; dall'altro il protestantesimo, esito del razionalismo ellenico, che alla libertà ha sacrificato l'unità. La Chiesa autentica è perciò quella ortodossa, perché la sua unità non si realizza mediante l'autorità esteriore e la sua libertà non è, d'altronde, arbitrio [1].

Essendo la Chiesa l'organismo in cui si attua concretamente la spiritualità di un popolo, ne deriva che tutte le istituzioni sociali debbono avere il loro centro in essa. La fede, perciò, è per Chomjakov il principio sociale piú alto, e compito dello stato deve essere precipuamente quello di promuoverne lo sviluppo e la diffusione.

Conclusione

Hegel aveva affermato che sulla religione si fonda l'esistenza stessa del popolo [2], ma poiché il momento religioso rappresenta la interiorità che deve concretizzarsi, la massima espressione dell'attività spirituale veniva ad essere per lui lo stato. Al contrario, Chomjakov rivendica all'interiorità la supremazia, mentre lo stato rappresenterebbe solo un tegumento esterno, e avrebbe il carattere puramente utilitaristico di protezione e strumento della religione.

Questo giudizio è comune a tutti gli slavofili della prima metà dell'800, ed ha come conseguenza l'assoluto disimpegno politico di questi pensatori, che pure vissero in un clima che, in un certo senso, lo avrebbe favorito. L'impegno morale si attua per essi esclusivamente sul piano educativo-sociale, che in sé è autonomo e ha l'assoluta priorità rispetto a quello politico. In questo Chomjakov, come anche gli altri slavofili, è molto piú vicino a

(1) A. S. Chomjakov, *Po povodu stat'i I. V. Kireevskago « O charakter prosveščenija Evropy i o ego otnošenij k prosveščeniju Rossii* (A proposito dell'articolo di I. V. Kireevskij « Il carattere della cultura europea e il suo rapporto con la cultura della Russia »), in *Polnoe Sobranie Sočinenij*, I, cit., p. 238. Secondo Chomjakov la Chiesa scismatica è quella di Roma, perché essa avrebbe rotto l'unità con gli altri cristiani, ponendo cosí le basi del protestantesimo (A. S. Chomjakov, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne 1872, p. 382 ss.).

(2) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., p. 107.

Schelling, per il quale lo stato rappresenta soltanto un momento esteriore nello sviluppo dello spirito, ed è incapace di attuare un'effettiva unità interiore, realizzabile unicamente sulla via della religione [1].

All'osservazione di Schelling, che la Chiesa si sarebbe fatta compenetrare dall'esteriorità dello stato, Chomjakov risponde che ciò è vero soltanto per le Chiese separate, la cattolica e la protestante, ma non per la vera Chiesa, quella ortodossa. Per lui, infatti, la Chiesa è portatrice della verità come rivelazione e come presenza divina, pertanto essa non può mai ridursi ad esteriorità soggetta al superamento, cosí come invece tutti gli organismi puramente storici. Esprimendo questa verità essa non può perire neppure come forma. Nella Chiesa in quanto corpo di Cristo si attua l'unione del naturale e del soprannaturale, del temporale e dell'eterno. Qui l'uomo attinge concretamente la trascendenza come momento fondante la sua realtà immanente.

Questo, assieme alla convinzione dell'indeducibilità del reale dal razionale è il fondamentale punto di distacco del pensatore russo dalla dottrina di Hegel.

Parma Angela DIOLETTA SICLARI

(1) F. W. J. SCHELLING, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, *Werke*, cit., IV, pp. 354 (VII, 462) e 356-357 (VII, 464-465).

COMMENTARII BREVIORES

A New Chronology of Patriarch Lazarus' Persecution by the Mamluks (1349-1367)

In the fourth book of his *History* the emperor John VI Cantacuzenus gives a detailed account of the varied fortunes of Patriarch Lazarus of Jerusalem from his election sometime before 1341 to his death after 1367 (1). Coordinating the details presented by Cantacuzenus with Arab accounts concerning political history in the Mamluk domains, M. Canard has established a chronology of Lazarus' patriarchate. According to this chronology, when Lazarus' election to the patriarchal see was challenged by the monk Gerasimus, he fled to plead his case in Constantinople. This occurred sometime before the death of Andronicus III, 15 June 1341. Lazarus then spent over eight years in Byzantine territory until in October 1349 the emperor John VI Cantacuzenus (1347-1354) secured for him the right to return to Jerusalem as patriarch from Malik Nasir Hasan, Mamluk sultan of Egypt and the ruler of Palestine (1347-1361). Lazarus remained undisturbed in his see until the beginning of Hasan's second sultanate, 20 October 1354, when a man named Shaikhun emerged from the Mamluk army as the chief emir in Hasan's court. Shaikhun began a persecution of Christians and attacked Lazarus himself. At Shaikhun's death, July-August 1357, the persecution ceased, and Lazarus returned to his see (2).

(1) *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum Libri IV*, ed. L. Schopen (Bonn, 1832), 4, 15: 3, 99-104 (hereafter cited as Cant.). References are to book and chapter, then volume, page, and line. See also M. Canard, *Une lettre du Sultan Malik Nasir Hasan à Jean Cantacuzène (750/1349)*, *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 3 (1937), 29-30, 42-44.

(2) Canard, 44, no. 3.

This proposed chronology presents two problems. First, Cantacuzenus does not say that Lazarus was persecuted after Hasan's deposition and return to power, 20 October 1354, but after his death, 20 March 1361 (1). Second, in a passage of the *History* separate from the Lazarus section, Cantacuzenus states that Lazarus was in Constantinople on an embassy for Sultan Hasan during November 1357 (2). It seems strange that Lazarus, a man who suffered severe injuries during the persecution under Hasan, would be entrusted by the sultan with an embassy to Constantinople only a few months after Shaikhun's death and the end of the persecution. Canard was aware of the first of these difficulties. Since Shaikhun, the chief instigator of the persecution according to Cantacuzenus, died in 1357, while Hasan lived until 1361, Cantacuzenus has made an error. Either Shaikhun did not direct the persecution or Hasan was not dead at the time of the attack on the Christians. Canard chooses to solve the problem by accepting Cantacuzenus' report concerning Shaikhun's role in the persecution and rejecting his statement about Hasan's death. Canard suggests that the Byzantine emperor has confused Hasan's temporary deposition (11 August 1351 to 20 October 1354) with his death (3). Such a supposition is possible, since Cantacuzenus fails to name the sultan whom he claims succeeded Hasan. As Canard himself observes, Mamluk chronicles mention no persecution under Shaikhun, nor was this emir noted for hostility toward Christians (4). Nevertheless, Cantacuzenus unmistakably identifies Shaikhun as the blood-thirsty tormentor of Christians.

This is the present state of research concerning the chronology of Lazarus' patriarchate. However, a document among the patriarchal *acta*, which provides some new information about Lazarus, has never been used to illuminate Cantacuzenus' account. The monk Paul Tagaris, a criminal who used the confusion caused by Turkic incursions and political instability in the oriental patriarchates and in Asia Minor to masquerade as a metropolitan and a patriarch in order to sell ecclesiastical offices, finally surrendered to Patriarch Antonius of Constantinople (1391-1397) and gave a detailed account

(1) Cant. 4, 15: 3, 99, 17. See also CANARD, 42.

(2) For embassy of Nov. 1357 see F. DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches* (Munich-Berlin, 1929-1965), v. 5, no. 3071.

(3) CANARD, 42.

(4) CANARD, 43-44.

of his many deceptions in the East. Historical details contained in his confession make possible a new chronology of Lazarus' patriarchate (1).

Tagaris states in his confession that he left Byzantium for Palestine while Patriarch Kallistos of Constantinople was in Serbia, in the summer of 1363 (2). On arriving in Jerusalem, he entered the service of Patriarch Lazarus until the hierarch was forced to flee Jerusalem for Constantinople "after suffering persecution and endless blows... at the hands of the godless ones" (3). After Lazarus' departure Tagaris remained in Jerusalem until he was driven out by a cleric named Damian, who represented the interests of the Alexandrian church. Tagaris fled Jerusalem and sought protection in Antioch under the patriarch Michael (1368-1375) (4). According to the information provided by Tagaris, therefore, the persecution took place between the summer of 1363 and 1368.

Tagaris' chronology is in accord with what can be gleaned from other sources. If Tagaris came to Jerusalem after the summer of 1363, one would expect some evidence of a persecution after that time in Latin or Arabic records. There are, in fact, several documents of the Friars Minor which describe a persecution of Christians in the Holy Land in the period after 1363. These documents point to the troubles caused by the attack of King Peter I of Cyprus on Alexandria (10 October 1365) as the cause of the Moslems' anger (5). That King

(1) *The confessions of Paul Tagaris, Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, ed. F. MIKLOSICH and J. MÜLLER (Vienna, 1862), v. 2, no. 476, p. 224-230. For information regarding Paul Tagaris see D. M. NICOL, *The Confessions of a bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologos, Orthodox Patriarch of Jerusalem and Catholic Patriarch of Constantinople in the fourteenth century, Journal of Ecclesiastical History*, 21 (1970), 289-299. See also S. VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Los Angeles-Berkeley, 1971), 336-337.

(2) DÖLGER, *Regesten*, v. 5, no. 3095.

(3) TAGARIS, 226: "ὡς δὲ ἐκεῖνος μὲν (Λάζαρος) εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐπανῆλθε μετὰ τὸν διωγμὸν καὶ τὰς ἀπείρους ἃς παρὰ τῶν ἀθέων ὑπέστη, ...".

(4) TAGARIS, 226.

(5) Passage from *codex Bodleianus* (Can. 525), "Tempore quo rex Petrus Cipri cepit Alexandriam, generalante fratre Marco (1359-1366), 16 fratres Minores, qui tunc erant in Terra Sancta, per fide carcerati in Damasco, per Saracenos annis V diversis tormentis afflicti, martyrii morte coruscarunt", published in P. G. GOLUBOVICH, *Bibliographica della*

Peter's attack angered the Mamluk sultan, Shaban II (1363-1377), and resulted in the persecution of western Christian merchants in Egypt is well known (1). Similar evidence of a persecution under Hasan is not to be found (2). Also in support of Tagaris' chronology is a letter of Pope Urban V dated 1367 and sent to the Greek patriarchs Philotheos of Constantinople, Niphon of Alexandria, and Lazarus of Jerusalem, all in Constantinople (3). The two oriental patriarchs were apparently in Constantinople to escape the persecution under Shaban II (4). The papal letter does not mention the patriarch of Antioch among the leaders of the eastern church residing in Constantinople, and this agrees with Tagaris' statement that Michael, Patriarch of Antioch, was still in his see circa 1368.

Following Tagaris' account the chronology of Lazarus' return to Palestine and his persecution is as follows. In October 1349 Lazarus was restored to the throne of Jerusalem. He ruled in the Holy City undisturbed until the death of Hasan, 20 March 1361. During this peaceful period he was sent by the sultan on at least one embassy to Constantinople and attended a synod in that city (5). After King Peter I of Cyprus attacked Alexandria, 10 October 1365, Lazarus' untroubled rule ended. The patriarch was tortured sometime after 10 October 1365 and before 1367, since during the latter year he was residing in Constantinople, having fled Jerusalem.

From this new chronology based on Tagaris' confession one difficulty arises. If the persecution of Lazarus and the other Christians began after Hasan's death (1361), Shaikhun who died in 1357 could not have instigated the attack, as Cantacuzenus claims he did. In the face of Tagaris' chronologically consistent report, corroborated

---

Terra Santa e dell'Oriente Francescano (Florence, 1923), v. 5, 113. For other documents see GOLUBOVICH, v. 5, 113-115.

(1) W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au moyen âge* (Leipzig, 1923), v. 2, 51-59.

(2) CANARD, 43-44.

(3) C. BARONIO and L. RAYNALDO, *Annales Ecclesiastici* (Barri-Ducis, 1864-78), v. 25 (1334-1335), 1367, no. 11.

(4) TAGARIS (p. 226) reports that Lazarus went to Constantinople to escape the persecution.

(5) For the embassy of November 1357 see Cant. 4: 3, 356, 17-357, 10 and DÖLGER, *Regesten*, v. 5, no. 3071. For the synod of 1361/62 see *Acta et Diplomata graeca*, ed. MIKLOSICH and MÜLLER, v. 1, no. 181, p. 417 and 423.

by several Latin sources of different provenance, one must assume that Cantacuzenus has made a mistake in identifying the evil emir as Shaikhun. Under Shaban II the emir Yelbogha directed the Mamluk state, and he, like Shaikhun, was assassinated before his sultan's death [1]. It seems that Cantacuzenus has confused these two emirs in his account of Lazarus' sufferings, and that it was Yelbogha, not Shaikhun, who unleashed the persecution.

Catholic University of America
Washington D.C.

Timothy S. MILLER

[1] *Encyclopedia of Islam* (Leiden, 1913-1948), v. 4, 239-240; G. WIET, *L'Egypte arabe*, ed. G. HANOTAUX, *Histoire de la nation égyptienne*, 4 (Paris, 1937), 506-508.

Donne copiste nella leggenda di Bisanzio

ΘΕΚΛΑ

Un'antica leggenda attribuisce a S. Tecla protomartire, discepola di S. Paolo, la trascrizione del *Codex Alexandrinus*. Il Codex Alexandrinus è un codice molto famoso, conservato oggi a Londra al British Museum (1). È membranaceo, composto oggi di 773 fogli (in origine forse 820 circa) (2), che costituiscono quattro volumi: i primi tre contengono il Vecchio Testamento, il quarto il Nuovo Testamento e le Epistole di Clemente (3). Il testo, scritto in maiuscola biblica, è disposto su due colonne, ognuna delle quali conta da 46 a 52 righe. Il codice è datato in genere al V secolo (4). Secondo F. G. Kenyon, esso fu esemplato da cinque scribi (5); Herbert Milne pensa che i copisti siano tre o forse anche due (6), Guglielmo Cavallo, invece, attribuisce senz'altro l'Alexandrinus a tre mani (7).

Per lungo tempo si è pensato che il manoscritto provenisse dal-

(1) Segnatura del codice: Royal MS. 1 D V–VIII.

(2) Per la descrizione paleografica v. H. J. M. MILNE, *The Codex Sinaiticus and the Codex Alexandrinus*, The Trustees of the British Museum, London 1963, pp. 35-38; G. CAVALLO, *Ricerche sulla maiuscola biblica* (= *Studi e testi di papirologia editi dall'Istituto papirologico G. Vitelli di Firenze*, 2), Firenze 1967, pp. 77-79.

(3) v. F. G. KENYON, *The Codex Alexandrinus in reduced photographic facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909, p. 5. Per le parti mancanti v. CAVALLO, *op. cit.*, p. 77.

(4) Sulla datazione esatta del codice non tutti gli studiosi concordano. G. CAVALLO, dopo un approfondito esame paleografico del codice, lo data alla seconda metà del V secolo (*op. cit.*, pp. 78-79). KENYON (*op. cit.*, p. 8), invece, lo data alla prima metà del sec. V, come anche MILNE (*op. cit.*, p. 37). E. M. THOMPSON lo data alla metà del V secolo, (*Facsimile of the Codex Alexandrinus. Old Testament*, I, London 1881, p. 3).

(5) v. KENYON, *op. cit.*, p. 9.

(6) v. MILNE, *op. cit.*, pp. 38-39.

(7) v. CAVALLO, *op. cit.*, p. 78.

l'Egitto e precisamente da Alessandria. In fondo alla prima pagina della Genesi vi è una nota scritta in una calligrafia arabo-moresca e datata ai secc. XIII-XIV. La traduzione latina della nota è la seguente [1]: « Dicatus est Cellae Patriarchae in urbe munita Alexandria. Qui eum ex ea extraxerit sit anathematizatus, vi avulsus. Athanasius humilis ». In base a questa nota per molti anni non sono stati avanzati dubbi sull'origine egiziana del codice detto appunto Alexandrinus perché scritto ad Alessandria e perché dedicato al Patriarcato di quella città. L'autore della nota è Atanasio III (II), divenuto patriarca di Alessandria nell'anno 1276 [2]. Ma oggi si dà una diversa spiegazione al contenuto della nota [3] e la tesi che sostiene la provenienza dall'Egitto si fa sempre più inconsistente. Acquista, invece, maggior credito l'ipotesi che il codice sia stato portato ad Alessandria da Costantinopoli [4]. Questo non implica però che il codice sia stato scritto a Costantinopoli, ma soltanto che si trovava nella capitale bizantina prima di essere portato ad Alessandria, forse proprio da Atanasio. Qui fu trovato dal patriarca Cirillo Lucaris [5] e riportato

(1) v. F. H. A. Scrivener, *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*, I, London 1894, p. 98.

(2) Atanasio, divenuto patriarca melkita di Alessandria nel 1276, lasciò l'Egitto dopo due anni e si recò a Costantinopoli, dove fu implicato negli avvenimenti determinati dall'Unione di Lione (1274). Benché anti-unionista, la sua politica moderata lo fece urtare col patriarca Atanasio I di Costantinopoli, che lo fece esiliare nel 1289; morì a Creta o sul Sinai tra il 1316 e il 1320 (v. *Enciclopedia Cattolica*, II, Città del Vaticano 1949, p. 262, s.v. *Atanasio III* [*II*]; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., I, Freiburg-Brsg. 1957, col. 975, s.v. *Athanasios II*). Si è incerti se chiamarlo Atanasio III o Atanasio II (v. T. C. Skeat, *The provenance of the Codex Alexandrinus*, in *The Journal of Theological Studies*, N.S. 6 [1955], p. 233, n. 3); ma forse si chiarisce tutto osservando che il nostro Atanasio, come patriarca d'Alessandria, è III in assoluto, ma è II in relazione alla sua « ortodossia »; infatti, per la Chiesa di Bisanzio, Atanasio II (489-496) non contava, in quanto monofisita (v. V. Grumel, *La Chronologie* [= *Traité d'Études Byzantines*, publié par Paul Lemerle, I], Paris 1958, pp. 443-444).

(3) v. Milne, *op. cit.*, p. 33; Skeat, *op. cit.*, p. 235.

(4) v. Skeat, *op. cit.*, pp. 233-235.

(5) Cirillo Lucaris, nato a Creta nel 1572, divenne nel 1602 patriarca di Alessandria e nel 1620 di Costantinopoli, dove rimase fino al 1638, anno della sua morte: v. *Enciclopedia Italiana*, XXI, Roma 1934, p. 555, s.v. *Lucaris Cirillo*; G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968, *passim*, con bibliografia esauriente nelle pp. 342-412.

a Costantinopoli. Il manoscritto fu poi offerto in dono all'inizio del 1625 da Cirillo Lucaris a Giacomo I d'Inghilterra, tramite Sir Thomas Roe, ambasciatore inglese presso il Sultano Ottomano. Ma Giacomo I morì prima di ricevere il prezioso volume, che fu poi donato al suo successore Carlo I (1). La leggenda che attribuisce la trascrizione del codice a S. Tecla è documentata da una nota araba del XIV secolo presente in un foglio di guardia del manoscritto, nota che fu tradotta in latino, forse da Richard Bentley (2), come segue (3): « Memorant hunc librum scriptum fuisse manu Theclae Martyris ».

Cirillo Lucaris, proprietario per un certo periodo del codice, basandosi su questa nota scrisse (4): « Liber iste scripturae sacrae N. et V. Testamenti, prout ex traditione habemus, est scriptus manu Theclae, nobilis foeminae Aegyptiae, ante mille et trecentos annos circiter, paulo post Concilium Nicenum. Nomen Theclae in fine libri erat exaratum, sed extincto Christianismo in Aegypto a Mahometanis, et libri una Christianorum in similem sunt reducti conditionem. Extinctum ergo est Theclae nomen et laceratum, sed memoria et traditio recens observat ».

Cirillo Lucaris, accettando come sicura l'origine egiziana del codice, identifica la Tecla che si riteneva esserne stata la copista con una nobildonna egiziana vissuta nel IV secolo, al tempo del Concilio di Nicea (5). Secondo il patriarca il nome di Tecla si trovava originariamente alla fine del manoscritto e fu in seguito eliminato. Alcuni suggeriscono l'ipotesi che l'iscrizione araba, a cui fa riferimento Cirillo Lucaris, fu ignorantemente aggiunta da qualcuno che aveva letto il nome di Tecla scritto nel margine superiore ora mutilato del primo foglio del Nuovo Testamento. Il Thompson spiega per quali motivi questa ipotesi non è accettabile (6). E in effetti rimane una semplice ipotesi non avvalorata da elementi concreti. È invece chiaro che Cirillo, informato sulla tradizione che faceva della protomartire Tecla l'amanuense del codice, volle, per così dire, razionalizzarla, affermando che Tecla fu una nobildonna egiziana vissuta in età costantiniana, quando il Cristianesimo aveva da poco ottenuto la libertà e i suoi libri sacri erano alacremente copiati e ricopiati:

(1) v. MILNE, *op. cit.*, pp. 30-31.
(2) Filologo inglese vissuto tra il XVII e il XVIII secolo.
(3) v. MILNE, *op. cit.*, p. 37.
(4) v. SCRIVENER, *op. cit.*, p. 98.
(5) v. CAVALLO, *op. cit.*, p. 80.
(6) v. THOMPSON, *op. cit.*, p. 4.

si ricordi in proposito la notizia della *Vita Constantini* relativa alle 50 Bibbie fatte trascrivere da Eusebio in Cesarea su richiesta dello stesso imperatore (1). È ovvio che la nobildonna di nome Tecla di cui parla il Lucaris non ha maggiore consistenza storica — quale copista del codice — della santa protomartire. La tradizione su quest'ultima è nata assai probabilmente per dare lustro ad un codice già famoso e rientra in quell'alone di leggenda che avvolge la vita di S. Tecla. La leggendaria discepola di S. Paolo, S. Tecla di Iconio (2), ebbe vastissima popolarità nel mondo cristiano fin da epoca assai antica, ma sulla sua vita e sulla sua persona non si hanno notizie storiche.

ΘΕΟΔΩΡΑ

Secondo la tradizione Teodora, imperatrice bizantina vissuta nel IX secolo, sarebbe stata la copista di un manoscritto famoso e di gran lusso: l'attuale Leninopolitanus gr. 53 (3). Il codice, contenente i quattro Vangeli, è un manoscritto in pergamena, misura mm. 200×150, i fogli sono 406, ogni foglio presenta 18 righe di scrittura (4). La pergamena è tinta in porpora, le lettere del testo sono in oro; i titoli, le sottoscrizioni, gli scolii in argento (5). Il testo è in scrittura minuscola; i titoli, le sottoscrizioni, gli scolii in maiuscola (6). La rilegatura è abbellita da una filigrana d'argento arric-

(1) *Vita Constantini*, IV, 36-37; v. R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, pp. 124-125.

(2) Iconio, odierna Conia, si trova nell'Anatolia meridionale: v. *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1969, coll. 176-177, s.v. *Tecla di Iconio*.

(3) Per la descrizione del codice v. E. de Muralt, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque impériale publique*, Saint-Pétersbourg 1864, pp. 29-30; E. E. Granstrem, *Katalog grečeskich rukopisej Leningradskich Chranilišč*, in *Vizantijskij Vremennik*, 16 (1959), pp. 216-243; specialmente pp. 236-237. Notizie paleografiche anche in Scrivener, *op. cit.*, p. 244; C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes*, I, Leipzig 1900, p. 203; H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, I, 1, Berlin 1902, p. 131.

(4) v. Granstrem, *op. cit.*, p. 237.

(5) v. de Muralt, *op. cit.*, p. 29.

(6) *loc. cit.*

chita con pietre preziose (1). La datazione oscilla tra il IX e il X sec. Eduard de Muralt, e con lui Johann Belsheim, lo datano al IX sec. (2). Anche E. E. Granstrem accetta il IX secolo (3). Pierre Batiffol, invece, in base a considerazioni paleografiche pone il codice tra la fine del sec. X e il principio dell'XI: egli fa, infatti, notare che nel Leninop. gr. 53 il β presenta una forma maiuscola (B) che non apparirebbe prima del secolo X exeunte (4). Sappiamo che il codice all'inizio del XIX sec. si trovava in Turchia, nel monastero di S. Giovanni presso Gümüşhane (5). Nel 1829 Silvestro, archimandrita del monastero di S. Giovanni, donò il manoscritto a Nicola, imperatore di Russia (6). Atanasios Papadopoulos-Kerameus, noto bizantinista, fece un viaggio a Gümüşhane, sul finire del secolo XIX, e visitò il monastero di S. Giovanni (7). Durante la visita ebbe notizia, soltanto orale, di un Evangelo appartenuto alla famosa Anna Comnena. Egli avanza l'ipotesi che questo Evangelo sia identificabile con l'attuale Leninopolitanus gr. 53. Anche per il manoscritto appartenuto ad Anna Comnena si ignora il nome dello scriba. Questo articolo del Papadopoulos-Kerameus non ha suscitato alcuna reazione presso gli studiosi. D'al-

(1) v. J. BELSHEIM, *Das Evangelium des Marcus nach dem griechischen Codex Theodorae Imperatricis purpureus Petropolitanus aus dem 9ten Jahrhundert*, Christiania 1885, p. 1.

(2) v. DE MURALT, *op. cit.*, p. 29; BELSHEIM, *op. cit.*, p. 2.

(3) v. GRANSTREM, *op. cit.*, p. 236.

(4) v. P. BATIFFOL, *Les manuscrits grecs de Bérat d'Albanie et le codex purpureus Φ*, in *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, III serie, 13 (1887), pp. 437-556; specialmente p. 445.

(5) Città del Ponto che dista circa 100 Km. da Trebisonda, antica Trapezunte: v. *Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, V, Atene 1928, p. 404, s.v. *Ἀργυρόπολις*; VIII, Atene 1929, pp. 456-457, s.v. *Γαιουμουσχανέ*; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Συνοπτικὴ ἔκθεσις παλαιουγραφικῶν ἐρευνῶν ἔν τε Κωνσταντινουπόλει καὶ ἐν ταῖς χώραις τοῦ Πόντου διὰ τὴν Μαυρογορδάτειον βιβλιοθήκην*, in *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος. Παλαιογραφικὸν δελτίον.* Παράρτημα τοῦ ΙΣΤ' τόμου, Costantinopoli 1885, pp. 3-8, specialmente p. 5; *Ἐγκυκλοπαιδικὸν λεξικόν*, II, Atene 1927, p. 410, s.v. *Ἀργυρόπολις*.

(6) v. DE MURALT, *op. cit.*, p. 30; BELSHEIM, *op. cit.*, p. 1; GREGORY, *op. cit.*, p. 203; VON SODEN, *op. cit.*, p. 131; K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*, Berlin 1935, p. 13, n. 77.

(7) v. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Codex Petropolitanus LIII*, in *Zapiski Imperatorskago russkago arkheologičeskago obščestva*, 2 (1887), pp. 133-137, specialmente pp. 133-134.

tra parte la sua ipotesi è basata soltanto su tradizioni orali. Il manoscritto di Leningrado è oggi noto come Codex Theodorae. Secondo l'archimandrita Silvestro, infatti, esso era stato scritto da un'imperatrice di nome Teodora (1). L'origine della leggenda risale dunque a Silvestro. Non sappiamo in base a quali notizie o considerazioni l'archimandrita abbia concluso che copista del codice fosse Teodora. Forse non è errato pensare che Silvestro, volendo far dono del manoscritto a un personaggio importante quale lo zar Nicola, desiderasse rendere il codice ancora più famoso e prezioso. Pensò allora di raggiungere il suo scopo attribuendone la trascrizione ad una personalità illustre della storia politica e religiosa di Bisanzio e scelse il nome di Teodora, che egli dice essere stata imperatrice. L'unica imperatrice a cui l'archimandrita si può riferire, per evidenti motivi cronologici, è santa Teodora vissuta nel IX secolo, moglie dell'imperatore Teofilo (829-842). Il suo nome è legato principalmente alla restaurazione dell'ortodossia. Infatti nell'anno 843 ella pose fine alla persecuzione iconoclasta facendo proclamare la legittimità del culto delle immagini. Per questo fu canonizzata dalla Chiesa ortodossa. Teodora ebbe anche un ruolo importante nelle vicende di corte che travagliarono l'impero bizantino in quegli anni. Morì l'11 febbraio 867 nel monastero dove per motivi politici era stata rinchiusa (2).

ΚΑΣΣΙΑ

Il nome di Cassia monaca e poetessa bizantina vissuta nel IX secolo è tramandato dai codici in varie forme (Κασία, Κασσία, Κασιανή, Κασσιανή, Εἰκασία, Ἰκασία), ma la forma oggi comunemente accolta è Κασσία (Cassia) (3). Non solo il nome di Cassia è incerto e ha suscitato dubbi e discussioni fra gli studiosi, ma tutta la sua vita è avvolta nella leggenda.

(1) v. BELSHEIM, *op. cit.*, p. 1.

(2) Su Teodora v. CH. DIEHL, *Figures byzantines*, I, Paris 1906, pp. 133-156; *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Città del Vaticano 1969, coll. 222-224, s.v. *Teodora*; G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1968, pp. 202-206.

(3) v. I. ROCHOW, *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia*, Berlin 1967, pp. 3-5. È da osservare che le forme Κασιανή e Κασσιανή sono usate nel greco moderno e non sono testimoniate nei manoscritti: v. *ibid.*, p. 5.

Cassia nacque tra l'800 e l'805 [1]. Apparteneva a una nobile famiglia di Bisanzio, di elevata posizione sociale [2]; intorno all'843 si fece monaca e fondò a Costantinopoli un monastero che prese il suo nome [3]. Qui trascorse il resto della sua vita e qui scrisse le sue composizioni poetiche, che si dividono in poesie liturgiche e poesie profane [4]. La data esatta della sua morte non è nota. Forse morì durante il regno di Michele III (842-867) e quindi prima dell'867 [5]. La persona di Cassia ha esercitato dai tempi più antichi fino ai nostri giorni una forte attrattiva e intorno alla sua figura è fiorita una ricca letteratura romanzesca e poetica. Una delle tradizioni popolari più note è quella che la vede protagonista di un famoso episodio legato all'imperatore Teofilo (829-842).

I cronisti Giorgio Hamartolos e Simeone Magistro [6] narrano che Eufrosina, madre di Teofilo, volendo dar moglie al figlio, radunò nel palazzo imperiale numerose nobili fanciulle. Fra queste vi era Cassia: e proprio su Cassia cadde la scelta di Teofilo: ma quando il giovane imperatore, avvicinatosi alla fanciulla per consegnarle la mela d'oro, simbolo della sua preferenza, le disse: « Ὡς ἄρα διὰ γυναικὸς ἐρρύη τὰ φαῦλα! » [7], Cassia rispose con la famosa frase: « Ἀλλὰ καὶ διὰ γυναικὸς πηγάζει τὰ κρείττονα » [8]. Teofilo rimase interdetto a questa così pronta e sottile risposta e preferì scegliere come sposa Teodora.

Questo racconto, come dice Ilse Rochow [9], autrice della più recente monografia su Cassia, non è credibile e non può essere quindi

[1] Questa è la data proposta dalla ROCHOW (*ibid.*, p. 31). Ma riguardo alla data di nascita non tutti gli studiosi sono d'accordo. A questo proposito v. TH. V. TZEDAKIS, *Κασιανὴ ἡ μεγάλη τῆς Ἐκκλησίας μελῳδός*, Ἡράκλειον Κρήτης 1959, pp. 21-23.

[2] Per avere notizie sulla vita di Cassia v. TZEDAKIS, *op. cit.*, pp. 15-23; ROCHOW, *op. cit.*, p. 31.

[3] Notizie sul monastero in ROCHOW, *op. cit.*, pp. 26-29.

[4] v. *ibid.*, pp. 32-72.

[5] v. *ibid.*, p. 31.

[6] GIORGIO HAMARTOLOS, PG 110, 1008; SIMEONE MAGISTRO, PG 109, 685.

[7] v. GIORGIO HAMARTOLOS, PG 110, 1008. Traduzione: « Da una donna invero sono derivati i mali! ». L'imperatore bizantino alludeva evidentemente a Eva.

[8] v. *ibid.* Traduzione: « Ma anche da una donna derivano le cose migliori ». Nella risposta di Cassia è chiaro il riferimento alla Madonna.

[9] v. ROCHOW, *op. cit.*, pp. 19 e 31.

accettato come materiale per la vita della poetessa: probabilmente si tratta di una tradizione popolare di epoca più tarda, di cui ignoriamo l'origine. Un'altra leggenda collega il nome della poetessa bizantina con Casos (Κάσος), una piccola isola delle Sporadi Meridionali non molto lontana da Creta (1). Come ci informa Manuel Gedeon (2), a Casos veniva onorata una santa Cassia o Cassiana il 7 settembre. E questa santa fu poi identificata con la poetessa bizantina, che la leggenda vuole sia morta in questa isola e qui sia sepolta presso una chiesa nel villaggio Panagia (3). Ma anche questa leggenda è priva di un reale fondamento.

A queste leggende si deve aggiungere quella che attribuisce a Cassia la trascrizione di un codice contenente il Salterio, il Sinait. gr. 108, conservato nel Monastero di S. Caterina sul monte Sinai. Esso misura mm. 140×85 (4); il testo è scritto su due colonne, e ogni colonna è di circa 22 righe. Victor Gardthausen lo data ai secoli XIV-XV (5).

Il codice è molto singolare perché in soli sei fogli il copista è riuscito a scrivere i 150 salmi con una scrittura minutissima ma sempre chiara e precisa (6). In base a considerazioni cronologiche è possibile dire che il codice non è stato sicuramente copiato da Cassia. Nel foglio di guardia del manoscritto si trova una nota che dice:

> «Τὸ παρὸν ψαλτήριον ὑπάρχει τοῦ ἁγίου
> ὄρους Σινᾶ. καὶ ὅστις ἤθελε βουληθεῖ
> ἀποξενῶσαι τοῦ ἁγίου μοναστηρίου
> ἔστω ἀφωρισμένος καὶ ἀσυγχώρητος
> ἀπὸ θεοῦ παντοκράτορος.
> Ἰωάσαφ τοῦ ἁγίου ὄρους Σινᾶ» (7).

(1) *Ibid.*, pp. 87-91.

(2) v. M. I. GEDEON, *Βυζαντινὸν ἑορτολόγιον. Μνῆμαι τῶν ἀπὸ τοῦ δ' μέχρι τῶν μέσων τοῦ ιε' αἰῶνος ἑορταζομένων ἁγίων ἐν Κωνσταντινουπόλει*, I, Costantinopoli 1899, p. 218.

(3) v. ROCHOW, *op. cit.*, pp. 87 e 91.

(4) Per la descrizione del cod. seguo V. GARDTHAUSEN, *Catalogus codicum graecorum sinaiticorum*, Oxford 1886, pp. 22-23.

(5) *Ibid.*, p. 22.

(6) v. P. GREGORIADIS, *Ἡ Ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ*, Gerusalemme 1875, p. 19; K. N. PAPAMICHALOPOULOS, *Ἡ μονὴ τοῦ Ὄρους Σινᾶ*, Atene 1932, p. 415.

(7) v. GARDTHAUSEN, *op. cit.*, p. 23. Traduzione: «Il presente salterio è del santo monte Sinai, e chi volesse alienarlo dal santo monastero sia scomunicato e non perdonato da Dio onnipotente. Giosafatte del santo monte Sinai».

Ci si può chiedere se Giosafatte (forse un egumeno del monastero?) potrebbe essere lo scriba. Ma questa ipotesi non trova però conferma in nessun altro luogo.

Sull'origine di questa tradizione non abbiamo notizie precise (1). È possibile però fare qualche supposizione, anche se il motivo per cui Cassia fu considerata la copista del manoscritto non è chiaro. Poiché la scrittura del codice era molto piccola, ma anche molto elegante ed accurata, si pensò che fosse di mano di una donna. Nel monastero si parlò dapprima semplicemente di una donna e solo in seguito questa donna fu identificata con Cassia. Cassia ai monaci era molto nota come autrice di poesie liturgiche ed essi pensarono di rendere più prezioso il loro manoscritto attribuendone la trascrizione alla famosa poetessa.

Questa leggenda è nata all'inizio del XVIII secolo e durò praticamente fino alla fine dell'800.

Nel catalogo dei codici greci della Biblioteca Nazionale di Napoli (2) Gino Pierleoni dà notizia di un codice, già precedentemente descritto da Vittorio De Falco (3), che, secondo le note contenute nei ff. 1v e 3r, sarebbe stato scritto per mano della « Santa imperatrice Cassiana ». Il codice è il Neapolit. gr. 38 (II A 38) (4): è membranaceo, misura mm. 230×214, comprende 209 fogli, ed è datato al XII secolo. Il testo è scritto su una colonna, ogni colonna è di 22 righe. Contiene i Vangeli e la lettera di Eusebio di Cesarea a Carpiano; ha numerose e ricche decorazioni, ed è rilegato in pergamena. Il codice ha subito numerosi danni ed oggi è piuttosto rovinato. A f. 1v leggiamo la seguente nota scritta per mano del possessore: « Il presente Tetravangelo è manuscritto vero della S.ta Catr(?)iagni Reggina è monaca ». A f. 3r la stessa nota appare in lingua greca: « τῶ παρὸν τετράυάγγελον εἶναι. Καθωλεικὸν 'Ηδιόχειρον τῆς ἁγίας ΚαΣηαννὴς. τῆς βασιλίσης ὃ κ(αὶ) μοναχῆς ». Di una « Santa imperatrice Cassiana » non si ha notizia alcuna. Nessuna imperatrice

(1) v. Rochow, *op. cit.*, pp. 83-86.

(2) G. Pierleoni, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae*, I (Ministero della Pubblica Istruzione. Indici e Cataloghi, Nuova Serie VIII), Roma 1962, pp. 124-126.

(3) v. V. De Falco, *Dei codici napoletani greci non compresi nel catalogo del Cirillo*, in *Rivista indo-greco-italica di filologia, lingua, antichità*, 14 (1930), pp. 101-106, specialmente p. 103.

(4) Per la descrizione del codice seguo il Pierleoni, *loc. cit.*

ha mai avuto il nome di Cassiana; e l'unica santa Cassiana nota è quella della quale parla il Gedeon (1), e, come abbiamo visto, falsamente identificata con la poetessa bizantina Cassia vissuta nel IX secolo. Il nome Cassiana ci riporta effettivamente a Cassia; ma considerazioni cronologiche, anche questa volta, impediscono tale attribuzione. La trascrizione di questo codice rientra dunque nelle numerose tradizioni popolari nate intorno a Cassia? È molto probabile. Non è da escludere infatti che copista di questo codice sia stata ritenuta Cassia e che la nota sia stata scritta da una persona sconosciuta che chiama Cassia non solo santa ma anche imperatrice, forse ricordando che essa fu molto vicino a diventarlo.

La fortuna di Cassia continua ancora oggi. Romanzi, poemi, opere di teatro l'hanno come protagonista; a partire dalla metà dell'800 numerosi scrittori neogreci hanno scritto opere prendendo spunto dalla vita di Cassia. Questo nome, dunque, con tutte le sue leggende vive ancora profondamente nel mondo e nel cuore dei Greci (2).

ΜΑΤΡΩΝΑ

A una santa Matrona, difficilmente identificabile, è attribuita la trascrizione di un codice atonita. Si tratta del manoscritto num. 446-761 (3) della biblioteca del monastero di Dionisio (Μονὴ Διονυσίου) sul monte Athos.

Il codice è descritto molto brevemente da Eulogios Kourilas (4), il quale dice che è un Salterio e ha la copertina in oro e argento.

Le notizie che abbiamo sono quindi molto scarse e non contengono nessuna indicazione cronologica che permetta di collocare nel

(1) v. sopra p. 486.

(2) Tratta ampiamente questo argomento la Rochow, *op. cit.*, pp. 73-193.

(3) Eulogios Kourilas (Lavriotis, monaco di Lavra) ha compilato un catalogo dei manoscritti del monastero di Dionisio sul Monte Athos: *Κατάλογος Ἁγιορειτικῶν χειρογράφων. Α'. Κώδικες τῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Διονυσίου ἐν Ἄθῳ μὴ περιεχόμενοι ἐν τῷ ἐκδοθέντι καταλόγῳ τοῦ Σπ. Λάμπρου*, in *Θεολογία*, 14 (1936), pp. 114-128, 330-347, non contenuti nell'edizione del catalogo di Sp. P. Lambros, *Catalogue of the greek Manuscripts on Mount Athos*, I–II, Cambridge 1895-1900 (ristampa Amsterdam 1966). Il primo numero è il numero del codice secondo il catalogo del Kourilas, il secondo è il numero dei manoscritti della biblioteca del monastero di Dionisio.

(4) v. Kourilas, *op. cit.*, p. 333.

tempo il manoscritto. Il Kourilas aggiunge soltanto « ἰδιόγραφον κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς ἁγίας Ματρώνης ».

A quale santa Matrona l'autore si riferisce? Si tratta di Santa Matrona di Chio o di Santa Matrona di Perge o di Santa Matrona, martire di Tessalonica (1)? È impossibile stabilirlo. Santa Matrona di Chio è venerata soprattutto nell'isola di Chio, dove era nata. Visse tra il XIII e il XIV secolo e trascorse la sua vita in un monastero dell'isola.

L'altra santa Matrona nacque a Perge in Panfilia. Visse tra il V e il VI secolo. Esiste una sua biografia, non anteriore al VII secolo, scritta da un monaco del Monastero di S. Bassiano, dove Matrona si rifugiò per breve tempo (2). Trascorse gli ultimi anni della sua vita in un monastero che ella stessa fece costruire a Costantinopoli.

Su santa Matrona, martire di Tessalonica, non abbiamo invece nessun elemento cronologico. Anche della sua vita si hanno poche notizie; si sa soltanto che morì rinchiusa in una cella perché frequentava la chiesa cristiana.

Come abbiamo già detto non è possibile stabilire a quale santa Matrona il Kourilas si riferisca. Le notizie che possediamo sono d'altronde molto scarse e rimane senza risposta anche la domanda perché e come sia nata questa tradizione.

Roma Carla CASETTI BRACH

(1) Per avere notizie su queste sante v. *Bibliotheca Sanctorum*, IX, Roma 1967, coll. 103-106, s.v. *Matrona*.

(2) Sul monastero costantinopolitano fondato nel V secolo dal monaco siriaco Bassiano, v. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, *Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, III, *Les églises et les monastères*, Paris 1953, pp. 65-66.

Newly Discovered Manuscript Sources for the Genre of Liturgical Commentaries by Mōšē bar Kēphā

Liturgical works constitute an important part of the literary heritage (1) of Mōšē bar Kēphā (2), which is characteriezd by its extent, many-sidedness, and amplitude. In this heritage the genre of liturgical commentaries stands in relief. But unfortunately the paucity of manuscript evidence heretofore available has seriously obscured our knowledge of this genre. Indeed, very little has been known of the manuscript sources. For example, the edition of Mōšē's commentary on the liturgy of the Eucharist, which was published in 1913 by R. H. Connolly and H. W. Codrington (3), rests on a single codex, namely Ms. Br. Mus. Add. 21,210 (4). Nine years later, when A. Baumstark published his history of Syriac literature, he could list only a couple of manuscripts which give the text (5). Since then very little has emerged (6). These sources do not suffice at all for

(1) We have previously studied the literary heritage of Mōšē bar Kēphā in the following writings: *Discovery of the Exegetical Works of Mōšē bar Kēphā: The Unearthing of Very Important Sources for the Exegesis and History of the New Testament Text in the Vetus Syra* (= *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, XXV) Stockholm 1973; *Die Entdeckung einer neuen Schrift des Mōšē bar Kēphā über das Priestertum*, *Ostkirchliche Studien* 23 (1974), p. 324-7; *New Manuscript Discoveries for the Literary Heritage of Mōšē bar Kēphā: The Genre of Theological Writings*, *Harvard Theological Review* 68 (at press).

(2) Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 281 f.

(3) *An Exposition of the Jacobite Liturgy*, in *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, London 1913, p. 16-86.

(4) Cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum* II, London 1871, p. 876 ff.

(5) *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 282.

(6) Ms. Birm. Mingana Syr. 3, 112 and 155; cf. A. Mingana, *Cata-*

a critical edition of this work, which is so important for the history of the liturgy. Only when we undertake the search for manuscripts do we find out how weak a knowledge of the text the Connolly-Codrington edition gave us. A rich and full manuscript tradition exists, and on the strength of its evidence we are in a position to correct the deficiencies, mistakes and errors of the particular manuscript used for the edition.

The systematic and persistent search for manuscripts which we have carried out has been richly rewarded. Valuable records have come into our possession, and a large number of unknown manuscripts have come to light. The results went far beyond expectation. In these lines we present to the reader by categories the rich harvest of information on the newly discovered sources.

We turn our attention first to Ms. Istanbul St. Mary (1). This codex comprises a very interesting corpus of works on liturgy by various authors, and includes a commentary on the Eucharist. This commentary is entitled: "An Exposition of the Mysteries of the Oblation" (fol. 110*b* ff.). According to the colophon the codex was copied in the year 1885 A. Gr., i.e., 1574 A. D. Only slightly more recent is a codex which comes to us from a very important collection of manuscripts of the Monastery of Mär Ḥanānyä or Za ʿfarān (2), whose library has preserved many priceless and unique documents which have not survived elsewhere (3). The codex is Ms. Mardin Orth.

---

logue of the Mingana Collection of Manuscripts I, Cambridge 1933, col. 4, 272, 356. Ms. Šarfeh 4/1 and 4/2; cf. I. ARMALET, *Catalogue des manuscrits de Charfet*, Jounieh 1936, p. 75 f., 76 ff.

(1) In the collection of manuscripts of the Syrian Orthodox Church of St. Mary, Beyoglu, Istanbul.

(2) On a new source for the history of this monastery, see A. VÖÖBUS, *Eine wichtige Urkunde über die Geschichte des Mar Hananja-Klosters: Die von Jōḥannān von Mārdē gegebenen Klosterregel*, *Oriens Christianus* 53 (1969) p. 246-52; ID., *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde*. I, *Westsyrische Originalurkunden* (= CSCO 307, 317, Subsidia 35, 38), Louvain 1970, vol. I, 1, A, p. 104 ff.; vol. I, 1, B, p. 375 ff.

(3) We have treated the riches of the manuscript collection of this monastery in the following works: *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, I–II (= CSCO *Scriptores syri*) ed. A. VÖÖBUS, Louvain 1975; *New Important Manuscript Discoveries for the History of Syriac Literature* (= *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, XXVII) Stockholm 1975; *Syriac Manuscripts from the Treasury of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Zaʿfarān* (= *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, XXXIX) (at press).

121(¹). It contains a corpus of great value, which consists of exegetical and liturgical commentaries (²). We find that it incorporates the commentary on the liturgy of the Eucharist on fol. 11*a*-47*b*. The colophon on this dated manuscript tells us that it was copied in the year 1899 A. Gr., i.e., 1588 A. D. We can reach still farther back in time through a corpus which is contained in Ms. Damascus Patr. 4/11 (corpus, section 39) and Ms. 4/12 (corp., sec. 1). These codices preserve very precious material, since the corpus they contain rests on an ancient manuscript which was extant in Ṭūr ʿAbdīn.

There comes next a cycle of witnesses of more recent date. Ms. Šarfeh Patr. 52 (fol. 56*a*-112*a*) was copied in the year 1993 A. Gr., i.e., 1682 A.D. It lacks the beginning of the commentary. Ms. Šarfeh Patr. 183 (fol. 61*b*-87*b*) carries the date 2067 A.Gr., i.e., 1755/6 A.D. Ms. Jerusalem St. Mark 287 (sec. 2 of the collection) also falls into this cycle.

Besides the witnesses already mentioned, a number of other manuscripts of even more recent date have appeared in the course of the search. Their value lies in the fact that lead us back to the older exemplars from which they stem. This third cycle thus affords us new evidence for tracing the main streams and branches in the history of the transmission of the text. We adopt a chronological order in giving the data we have discovered. However, this order does not constitute an index of the true value of the witnesses listed.

Four manuscripts date from the 19th century: Ms. Midyat Gülçe (6) (collection, sec. 1); Ms. Harvard Harris 29 (fol. 93*a* ff.), copied in the year 2121 A.Gr., i.e., 1809/10 A.D.; Ms. Mosul Orth. 152 (collection, sec. 1), copied in 1895 A.D. (³); and Ms. Beirut St. Joseph Univ. 40 (fol. 1*a* ff.).

We have a more bountiful crop of manuscripts from the 20th century: Ms. Damascus Patr. 6/9 (appendix), written in 1909 A.D.; Ms. Damascus Patr. 5/64 (fol. 1*a* ff.), written in 1911 A.D.; Ms. Deir Zaʿfarān 2/17 (fol. 1*a*-117*a*), written in 1914 A.D.; Ms. Mār Mattai 37 (collection, sec. 2), copied in 1923 A.D. (⁴); Ms. Mosul Orth. (L)

(¹) At present in the collection of manuscripts of the Archbishopric of the Syrian Orthodox Church in Mardin.

(²) Cf. Vööbus, *Discovery of Important Exegetical Works of Mōšē bar Kēphā*.

(³) The manuscript belongs to the Archbishopric of the Syrian Orthodox Church in Mosul.

(⁴) The manuscript belongs to the Monastery of Mar Mattai at Maqlub, near Mosul.

(fol. 1*a* ff.), copied in 1930 A.D.; Ms. Deir Za'farān 2/19 (fol. 1*a* ff.), written in 1937 A.D.; Ms. Atšaneh Orth. 141 (part II, fol. 1*b* ff.), dating from 1938 A.D.; Ms. Deir Za'farān 2/15 (fol. 1*a* ff.), copied in 1951 A.D.; and Ms. Mardin Orth. A (corp., sec. 39). This last manuscript comprises a huge corpus of liturgical writings of Mōšē bar Kēphā in various forms such as *pūšāqē*, *'elātā*, *tūrgāmē*, *mēmrē* and *kephalaia* on the festivals. It was copied in 1956 A.D. from an ancient exemplar written by Menḥā, a monk of the village of Ḥasḥas, who in turn used for his exemplar an ancient manuscript in Ṭūr 'Abdīn. In the year 1910 A.D. Jōḥannān Dōlabāni copied both Ms. Damascus Patr. 4/11 (corp., sec. 39) and Ms. 4/12 (corp., sec. 1), which we met in discussing the first cycle.

The brief description which has just been given of these new witnesses to the commentary on the liturgy of the Eucharist shows clearly that for the first time we are in a position to trace the channels through which the text was transmitted.

The commentary on the liturgy of Baptism comes next in importance after that on the liturgy of the Eucharist. The commentary on the liturgy of Baptism has not yet been editied (1). Baumstark was able to list only a few manuscripts for this commentary (2). However, my investigations have uncovered a wealth of new data. Among the sources unearthed the earliest witness to the text appears in Ms. Istanbul St. Mary (7), which we met above, and which was copied out in the year 1885 A.Gr., i.e., 1574. In the corpus contained in this codex the commentary appears under the title: "An Exposition of the Mysteries of Baptism" (fol. 105*a* ff.). It also appears in a slightly more recent manuscript, Ms. Mardin 121 (sec. 1), which was written in the year 1899 A.Gr., i.e., 1588 A.D. A cycle of other codices supplements the oldest ones. Ms. Šarfeh Patr. 52 (fol. 112*a*-131*b*) was copied in the year 1993 A.Gr., 1682 A.D., and Ms. Šarfeh Patr. 183 (fol. 87*b*-99*b*) in the year 2067 A.Gr., i.e., 1755/6 A.D. Ms. Midyat Gülçe (4) (fol. 158*b* ff.) comes from the 18th or 19th century (3); Ms. Harvard Harris 29 (fol. 193*b* ff.) was copied in the year 2121 A.Gr., i.e., 1809/10 A.D.; and Ms. Beirut St. Joseph Univ. 40

(1) Concerning this work, see R. A. AYTON, *The Mysteries of Baptism by Moses of Kepha Compared with the Odes of Solomon, The Expositor*, ser. 8, II (1911) 338 ff.

(2) *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 282.

(3) The manuscript belongs to the Presbyter Abdullah Gülçe in the Church of Märt Šmüni in Midyat.

(fol. 23*a* ff.) comes from the 19th century. To these we must add Ms. Jerusalem St. Mark 287 (collection, sec. 1) and Ms. Mosul Orth. 152 (collection, sec. 2), which was copied in 1895 A.D. The remaining codices were copied still later, but various older codices served as exemplars. In 1910 A.D. Jōḥannān Dōlabāni copied Ms. Damascus Patr. 4/11 (corp., sec. 37) and 4/12 (corp., sec. 2). Ms. Deir Za'farān 2/17 (fol. 130*a* ff.) was copied in 1914 A.D.; Ms. Za'farān 2/19 (collection, sec. 2) in 1937 A.D.; Ms. Atšaneh Orth. 141 (part II, fol. 33*b* ff.), dates from 1938 A.D.; and Ms. Mardin Orth. A (corp., sec. 37) was written in 1956 A.D.

The manuscript tradition shows that the commentary on the liturgy of Baptism enjoyed less popularity than its counterpart on the Eucharist. Other commentaries which Mōšē bar Kēphā produced drew even less attention. Nonetheless, our search has brought to light new witnesses to the text of these commentaries, specifically those on the liturgy of the consecration of the myron (1), on ordination (2), on the consecration of the church (3), and on the investiture of monks (4).

We must call attention to one more commentary, one found in Ms. Midyat Melki 18. This codex, which belongs to the collection of Hori Melki in Midyat, comprises materials for funeral services taken from Ephrēm, Isḥāq of Antioch, and Bālai. It begins with a commentary of Mōšē on the ritual of burial which bears the title: "Exposition of the Service of the Burial of the Dead" (collection, sec. 1). The manuscript seems to come from the 17th or 18th century.

To summarize: the search for manuscripts containing the literary legacy of Mōšē bar Kēphā in the genre of liturgical commentaries has put at our disposal a wealth of new material. Our field of knowledge in the area of the manuscript tradition has greatly expanded, with the result that it now enters an entirely new phase.

Chicago Arthur Vööbus

(1) Ms. Midyat Gülçe (4), fol. 168*a* ff.; Ms. Harvard Har. 29, fol. 82*a* ff.; Ms. Damascus Patr. 4/11. nr. 41; Ms. Deir Za'farān 2/19, nr. 4.

(2) Ms. Istanbul St. Mary (7), fol. 55*a* ff.; Ms. Midyat Gülçe (4), fol. 163*a* ff.; Ms. Harvard Har. 29, fol. 127*a* ff.; Ms. Damascus Patr. 4/11, nr. 40; Ms. 4/12, nr. 19; Ms. Deir Za'farān 2/17, fol. 152*b* ff.; Ms. Mardin Orth. A, nr. 40.

(3) Ms. Mardin Orth. A, nr. 36.

(4) Ms. Mardin Orth. A, nr. 43.

RECENSIONES

Theologica

Bertrand DE MARGERIE S. J., *La Trinité dans l'histoire* (= *Théologie historique* 31), Éditions Beauchesne, Paris 1975, pp. 499.

Der durch seine vorhergehenden Werke (z. B. *Le Christ pour le monde*: siehe *Or. Chr. Per.* 39, 1973, 272) bekannte Theologe handelt im vorliegenden Buch über « Die christliche Dreifaltigkeit in der Geschichte ». In einem ersten analytischen und geschichtlichen Teil legt er die Entfaltung des trinitarischen Dogmas dar, vom Alten zum Neuen Testament, vom Urchristentum über die griechische wie lateinische Patristik, über die alten und mittelalterlichen Konzilien (besonders das Lateranense IV und das Florentinum), bis zum Vaticanum II und zur Gegenwart. Im zweiten systematischen Teil geht der Autor ein auf falsche trinitarische Systematisationen im Mittelalter (wie die von Eckhart und Ruysbroek) und in der Neuzeit (Hegel, Feuerbach, Günther), dann auf die schon im patristischen Altertum entwickelten trinitarischen Analogien: Bild der Trinität in Familie, Kirche und Geistseele, bei Gregor von Nazianz, Augustinus, Thomas von Aquin, und dann neuerdings bei H. Mühlen und B. Lonergan. Den Abschluß dieses Teiles bildet je ein Kapitel über die tätige Gegenwart von Vater, Sohn und Geist in der Welt und über die dreifaltige Erlösungstat im eucharistischen Opfer.

De M. bringt nicht nur eine Fülle von Material — er nennt sein Buch bescheiden « eine Einführung, die kurz sein müsse » (S. 367) —, sondern einen umfangreichen Stoff in klarer, übersichtlicher Anordnung. Daß er sich auf zahlreiche Autoren verlassen muß, ist ihm bewußt, und er gibt diese jeweils an, stets im Geist der Offenheit gegenüber jeder Anregung und mit wohlwollender Kritik, gelegentlich selbst an St. Thomas (347; 419-420, Anm. 107), oder an modernen Theologen wie K. Rahner (12; 13, Anm. 6; 15-16; 293-299), K. Barth (289 ff.), H. Mühlen (375 ff.) oder B. Lonergan (415 ff.).

Wichtig zum Verständnis des ganzen Werkes ist die in der Einführung kundgegebene Absicht. De M. will zeigen, daß — wie der Hl. Geist, Einigungsband zwischen Vater und Sohn, « seine eigenen Tiefen durchforscht » (1 Kor. 2,10) — so auch wir durch Erforschen der Tiefen des Geistes leichter dahin gelangen, die vollkommene hierarchische Gemeinschaft herzustellen « unter allen Schwesterkir-

chen » — ein Ausdruck, den Paul VI. im Juli 1967 in Konstantinopel gebraucht hat, um das Verhältnis der katholischen Kirche zu den orthodoxen Kirchen zu bestimmen — « mit jener Kirche, die zugleich ihre Mutter und Schwester ist » (15, mit Anm. 10). In einer Zeit der Verunsicherung und Krise erweist sich de M. als zuverlässiger Führer durch die Jahrhunderte trinitarischer dogmatischer und theologischer Kontroverse. Mit großer Klarheit heben sich in dieser Untersuchung die Linien der trinitarischen Lehrentfaltung ab. Im Mittelpunkt stehen der Ausgang des Hl. Geistes aus Vater und Sohn, bzw. aus dem Vater durch den Sohn (230 ff.; 196), der Parallelismus zwischen ewigen Ausgängen und zeitlicher Sendung (254 ff.), der Geist als Einigungsband oder Liebe von Vater und Sohn (421 ff.), das Problem, daß, wie der Sohn als Wort aus der Erkenntnis des Vaters, so der Hl. Geist aus der Liebe des Vaters und des Sohnes « als ihre ewige Liebe » hervorgeht (323-329). Der Autor unterstreicht dabei die Bedeutung des päpstlichen Lehramtes für die Entfaltung des trinitarischen Dogmas über das Filioque (242) und über die Lehre vom Ausgang des Geistes aus der innerpersönlichen Liebe, wie diese Lehre im Credo Pauls VI. vorgetragen wird, das zwar keine formelle Definition sein will, aber doch den Glauben der katholischen Kirche enthält und als Dokument höchster katholisch-kirchlicher Autorität angesehen werden muß (323 ff. mit Anm. 31).

Besonders beachtlich sind noch die beiden Kapitel über Trinität und Ökumenismus (271 ff.) und über die Trinitätslehre des 2. Vatikanischen Konzils (303 ff.). Gemäßigt und offen beurteilt de M. die charismatische Bewegung (277 ff.) und (in Auseinandersetzung mit Rahner) die Tatsache, daß die Kirche zwar nicht einfach über den allgemeinen Sprachgebrauch verfügen kann, aber dennoch zur Wahrung ihrer Identität genötigt ist, sich eine eigene Sprache zu erarbeiten (297).

Zu den trinitarischen Analogien bemerkt de M., man müsse nicht nur die patristische und mittelalterliche Tradition genauer befragen, sondern auch die Reflexion der protestantischen und orthodoxen Theologen (383). Bezüglich der Osttheologie kann dazu verhelfen M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti*, Rom 1936. Ich füge ein paar Anregungen hinzu, die vier Namen betreffen:

1) Photius. De M. erwähnt ihn mehrmals, auch die Tatsache, daß er das « a Patre solo » nicht einfachhin erfunden hat (228-9). Vor Photius findet sich diese Lehre in Teiläußerungen des Damaszeners und bei Theodoret von Cyrus.

2) Gregorius Palamas. (Die im Namenregister angegebenen Seitenzahlen: 322; 329 [475, Kol. 1] sind irreführend.) De M. weist darauf hin, daß die Leugneng des Filioque bei Palamas mit seiner Lehre von den ungeschaffenen Energien zusammenhängt (239-241). Was de M. vorher über die traditionelle patristisch-mittelalterliche theologische und dogmatische Lehre von der Relativität der persönlichen trinitarischen Unterschiede geschrieben hat (186-196), ist ausgezeichnet. Er schließt mit einem scharfen Urteil über die Leug-

nung dieser Lehre, die gleichbedeutend wäre mit dem Verzicht auf das beste Mittel zur Verteidigung des Dogmas; Worte, die — ohne daß de M. sich dessen wohl bewußt war — gewisse katholische Neupalamiten im Auge haben könnten.

Was de M. von der Dreifaltigkeitsikone Rublevs sagt (419-420), sein Vorschlag, die psycho-soziale Analogie zu erweitern, trifft sich mit der über Palamas gehenden östlichen anthropologischen Überlieferung. Palamas — vgl. die in russischer Sprache verfaßte Dissertation von Archimandrit Kiprian (KERN), *Die Anthropologie des hl. Gregorius Palamas*, Paris 1950 — sieht das dreifaltige Bild mehr im ganzen Menschen, nicht allein in der Geistseele.

3) Soloviev (1853-1900). (Vgl. *La mariologie sophianique russe*, H. DU MANOIR, *Maria*, Bd. VI, Paris 1961, S. 215-239). In SOLOVIEVS Buch, *La Russie et l'Église universelle*, Paris 1922[4], findet sich die doppelte Dreiheit: Mann/Frau/Gesellschaft und Jesus/Maria/Kirche (S. 260). Dies steht im dritten Teil, der zum Titel hat: « Le principe trinitaire et son application sociale » und mit einem Kapitel beginnt: « La Trinité divine rationellement déduite de l'idée de l'être ». Wie würde de M. diesen Versuch einer trinitarischen Systematisation beurteilen? Jedenfalls berührt sich Soloviev in seiner Spekulation mit einigen von de M. dargelegten Analogien, besonders mit der von Lonergan entwickelten.

4) Bulgakov. Erwähnt sei zunächst, daß Bulgakov die Ausgänge in der Dreifaltigkeit, die « processiones », durch wechselseitige Offenbarungen zu ersetzen sucht (vgl. *Or. Chr. Per.* 39 [1973), S. 165, Num. 2). Bulgakov ist aber auch jener orthodoxe Theologe, der sich am eingehendsten mit den Analogien der Dreifaltigkeit beschäftigt hat. Verweise hier auf meine diesbezügliche Studie: *Sergius Bulgakow zur Lehre des hl. Augustinus über das Bild der Heiligsten Dreifaltigkeit im Menschen, Or. Chr. Per.*, 15 (1949), S. 5-40. Anscheinend weiß selbst Mühlen, der das dreifaltige Ich/Du/Wir untersucht hat, nichts von Bulgakovs Theorie, die sich unter mehr als einer Rücksicht auch der von Lonergan vorgelegten nähert.

Anregend wäre schließlich eine Einbeziehung der palamitischen und der neurussischen sophianischen Mariologie in die trinitarische Synthese. (Über Maria vgl. de M., S. 208; 442-443.) Der Palamit Theophanes von Nicäa behandelt ausführlich die Beziehungen der drei göttlichen Personen zu Maria. Das gleiche tut Bulgakov.

B. SCHULTZE S. J.

Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press 1975, pp. XVI-394.

Il chiaro professore dello Heythrop College, dell'Università di Londra, ha condensato in quest'opera di ricerca, lunghi e accurati studi sulla patrologia siriaca, il cui perno è costituito dalla sua tesi

di laurea. Essa si riferiva ai simboli di Chiesa e di Regno di Dio presso Afraate e S. Efrem, mentre ora la raccolta dei dati scientifici si è estesa a tutti gli altri scrittori siri del secolo IV e degli inizi del V.

Una ricca introduzione ci avvia alla lettura dei capitoli principali. Il Murray è riuscito a darci un abbozzo aggiornatissimo delle fonti e dei fenomeni di quel periodo che costituiscono il « background » degli scritti esaminati. Questo utilissimo quadro d'insieme offre certi sviluppi più lunghi, come la discussione sui *Benai Qyama* (pp. 11-17) dove il Murray si oppone alle teorie del Vööbus sull'interpretazione da darsi al passo in cui Afraate sembra richiedere il celibato per l'ammissione al battesimo. In conclusione ritiene che la parola *Qyama* aveva un senso comunitario nell'antica letteratura siriaca e che nella cerimonia per l'incorporazione nel *Qyama* si adoperava il tema della « guerra santa » per esprimere l'impegno del celibato (p. 17). È utile consultare per questo i documenti di Qumran, senza però cadere nel « panqumranismo ».

Dopo la sostanziosa e ordinata introduzione il Murray sviluppa il suo tema che è nuovo per l'ecclesiologia. Ancora una volta i primi Padri siri hanno un loro stile nel presentare la dottrina teologica, fatto di figure e immagini simboliche con largo uso dell'Antico Testamento. Siamo davanti a quella che è stata caratterizzata come teologia aramaico-cristiana o giudeo-cristiana. I topici di questo metodo non sono le categorie filosofiche che, invece, abbondano nei Padri greci. Lo sviluppo presso i siri primitivi è più « biblico » perché si avvicina molto al linguaggio di uso nella Sacra Scrittura.

Concretamente, volendo rispondere alla domanda: cosa dicono i primi Padri siri, principalmente Efrem e Afraate, sulla Chiesa, il Murray propone i seguenti capitoli: « La Nazione e le Nazioni », il Corpo di Cristo, La Vigna, il Grappolo e l'Albero della vita, la Chiesa Sposa e Madre, altri Titoli comuni a Cristo e agli Apostoli o Vescovi, la Rocca e la Casa sulla Rocca, la « Chiesa pellegrina » e il suo compimento.

Non si deve credere che l'ecclesiologia così proposta sia *diversa* da quella dei Padri greci. Risulta facile, per esempio, riconoscere che il ripudio del popolo ebreo e l'assunzione di tutti i popoli nell'unica Chiesa di Cristo equivale alla cattolicità di essa. Il Murray allude alcune volte a simili equivalenze. Egli studia con singolare cura il simbolo di Rocca e di Casa sulla Rocca, un simbolo che estende le sue radici fino all'A. Test. e che presso i primitivi siri incluse l'esegesi di Matt. 16,16-18. Rocca o *Kepha* è un titolo proprio di Cristo ma partecipato anche da Pietro. Così risulta dagli scritti di Efrem, il quale applica a Pietro il primato e la forza contro la quale le porte dello *sheol* cedono. Il Murray sembra tendere verso l'interpretazione suggerita dal Diatessaron e dal parallelismo della vittoria di Cristo nel forzare le porte dello *sheol*, secondo la quale anche la Chiesa di Pietro sarà capace di distruggere con slancio *offensivo* le porte dell'inferno. La mia opinione è la stessa.

Un ultimo capitolo « In cerca delle fonti » è interessante come ricerca. Giudico esatto quello che riguarda i « *Testimonia* », già in

uso nell'anteriore teologia aramaica e anche rabbinica, come fu rilevato dal Daniélou, e che nel nostro caso vengono largamente adoperati specialmente da Afraate, come viene opportunamente segnalato nelle Tavole finali. Sullo stesso autore ha influito non poco la letteratura ebraica contemporanea, anche se a me non risulta un collegamento di quell'autore con Nisibi persiana. Tuttavia è innegabile la presenza delle accademie ebraiche nella Mesopotamia o « Babilonia ». Viene notato in questo contesto la gentilezza con cui Afraate polemizza con gli ebrei in contrasto con l'animosità di Efrem. Qui però va osservato che, mentre gli ebrei erano potenti nella corte di Shapur II e incitavano il monarca alla persecuzione contro i cristiani, come si legge nel Martirio di Simeone Bar Sabae, invece nell'impero di Costantino e di Costanzo, dove viveva Efrem, gli ebrei contavano poco e piuttosto venivano attaccati dagli scrittori cristiani. Qualche altra caratteristica dell'ecclesiologia siriaca dipende dal canone del N. Testamento, nel quale mancava il libro dell'Apocalisse. Perciò il Regno dei cieli non era la « Gerusalemme celeste », bensì il Paradiso adamitico riconquistato.

Il notevole libro del Murray, uno dei più importanti per la ricerca della patrologia siriaca, è completato da diversi indici e da una bibliografia selettiva.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Patristica

Theodoret of Cyrus, Eranistes. Critical Text and Prolegomena by Gerard H. Ettlinger, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. xvi-308.

Ecco un libro molto utile e accuratamente presentato. La sua utilità deriva da diversi titoli. D'una parte ci viene offerta una nuova edizione critica della celebre opera, importante in sé stessa e anche per ragioni dei florilegi patristici che contiene. La precedente edizione curata dal Schulze nel 1769 e riprodotta dal Migne, aveva adoperato i mss Vaticani gr. 624 e Ottobonianus gr. 39 ignorando quattro altri più antichi, e cioè: Athos, Iviron 379 del sec. X, Escorial ψ III, 17, Paris Bibl. Nat. ms. grec. 850 e Athos Iviron 387. Adesso il nuovo editore, pur non prendendo nessun ms. come base sicura né potendo riscontrare genealogie certe fra i dieci mss. che trasmettono tutta l'opera di Teodoreto, riesce a darci un testo più autentico chiamando in aiuto i detti codici antichi. Ettlinger divide i mss. in tre gruppi e ne studia alcune caratteristiche e rassomiglianze. Bisogna lodare l'accuratezza con cui egli compie queste analisi, come anche l'esattezza con cui passa in rassegna (pp. 9-23) i singoli testi contenuti nei florilegi patristici. Ha ragione a studiarli come una nuova forma teologica, specie a partire da S. Cirillo d'Alessandria.

Quanto alle fonti concrete dei florilegi di Teodoreto, il nostro autore si riferisce alle teorie di Saltet, ma conosce anche quelle anteriori di Bolotov, poco note agli occidentali, per non parlare di quelle di Nautin. Ettlinger ammette, con Bolotov, Schwartz e Richard, che nell'attuale testo dei florilegi, che è da datare nel 447 o 448, qualche copista abbia interpolato le citazioni che vi si trovano del Tomo di Leone. Come fonte dunque dei florilegi Ettlinger ne segnala due di primaria importanza: lo scritto dello stesso Teodoreto « Pentalogos », oggi scomparso, è lo schedario personale approntato dallo stesso nelle sue ricerche patristiche.

L'Ettlinger (p. 35) assicura che Teodoreto è fedele nelle sue citazioni, come ha potuto constatare controllandone 130, delle quali 109 sono di una grande esattezza. Non si è dimostrato che egli abbia commesso qualche falsificazione.

Il testo dell'Eranistes viene edito con grande cura e chiarezza. Vi si aggiungono a pie' di pagina 1) le riferenze patristiche nei florilegi, 2) quelle bibliche e 3) l'apparato critico. Per questo l'editore ha tenuto conto dell'eleganza dello stile di Teodoreto, attestata da Fozio.

Il bel volume si chiude con un Indice dei nomi, con quello — molto utile — dei termini cristologici e con quello biblico. Sarebbe stato conveniente aggiungere un Indice delle riferenze patristiche dei florilegi.

Mi permetto di segnalare qualche piccolo errore in un libro così perfetto. A p. x; il volume di *Chalkedon* I, non apparve nel 1962, ma nel 1952. Il *Patristic Lexicon* di Lampe (p. XII) non consta di 5 volumi ma di due. Nella bibliografia avrei desiderato il libro di L. SCIPIONI, *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio*, Freibourg 1956, per non parlare del recentissimo, *Nestorio e il concilio di Efeso*, Milano 1974.

La nuova edizione fa molto onore al novello professore.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Dimitirios G. TSAMIS, *'Η πρωτολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου*(= *Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται* 1), *Κέντρον Βυζαντινῶν 'Ερευνῶν*, Thessaloniki 1970, pp. 169.

Since the term *protology* has had a relatively brief life, we first situate T.'s usage of it within its history. The term first comes up among Italian thinkers, beginning with Ermenegildo PINI, *Trattato di protologia*, 3 voll., Milano: 1803. Vincenzo GIOBERTI took it up next in his *Della protologia*, 2 voll., Torino-Paris: 1857, where he defined protology as primary philosophy, the science of the creative act, or in other words, of the ideal formula which expresses the creative act completely. (The ideal formula is that being creates the existent). He opposes it to deuterology or secondary philosophy, the science of the relations of the creative act with its effects. (*Ibid.*, vol. I, p. 192). Gioberti's thought interested Giovanni GENTILE,

the Hegelian idealist, who wrote his thesis on the subject *Rosmini e Gioberti*, Pisa: 1908, and who edited GIOBERTI's *Nuova protologia*, Bari: 1912. After Gentile, it seems that the notion of protology fell out of usage on the Italian scene.

In the past few decades the school of German theology centering on Karl Rahner, S.J., has picked up the term *protology*. To my knowledge, it appears for the first time in Adolf DARLAPP's article *Anfang* in the *Lexikon für Theologie und Kirche*², Band I, Freiburg im Breisgau: 1957, col. 526, where, with eschatology, it is considered as a formal part of an existential anthropology. K. RAHNER himself published the article *Protologie* in the *LTK*², Bd. VIII, 1963, cc. 835-837. He there describes protology as the dogmatic teaching on the creation of the world, of man, on Paradise and the Fall, and therefore on the beginning. These themes find a genuine unity in protology since it describes one half of the permanent essential properties and existentials of the human being-there [*Dasein*, not *Da-Sein*] at any given moment, and from them flows the possibility of each unique free decision of man for or against God. Soteriology constitutes the other "half" of this dogmatic description. A theological anthropology comprises both protology and soteriology since it conceives that the real total "essence" of man with all his existentials discloses itself only in his salvation *history* and non-salvation *history* (the italics are Rahner's).

Tsamis conceives protology in terms of a theological view of history. On p. 13 at the opening of his "Introduction" he writes (I translate):

> History according to Christian theology forms something which is unitary, but it can be divided methodologically into three phases, scilicet *a*) protology, that is, the investigation and theological interpretation of God's demiurgic operation revealed and deployed in the world from the beginning up to the Fall of man, *b*) soteriology, and *c*) eschatology.

Since protology is for T. a constitutive phase of history, the reader naturally asks himself what T. means by history. Unfortunately he nowhere sets out his own definition of it. On p. 13, n. 1, T. gives us a quotation from G. FLOROVSKY, *The Predicament of the Christian Historian*, in *Religion and Culture*, ed. W. LEIBRECHT, Harper 1959, p. 166, which contains a quasi-definition of history: "Above all, the Christian historian will regard history at once as a mystery and as a tragedy — a mystery of salvation and a tragedy of sin". But this accords only partially with T.'s initial statement on history. Nor do we get very far with a quotation from BASIL's *Hexaemeron* VI 2 on p. 15 in which the word ἱστορία is used, since the term there signifies nothing more than *narrative*. We may possibly get somewhere near T.'s idea of history by reworking his statement that protology is a phase of history in the following manner: "History is the investigation and theological interpretation of God's demiurgic, saving, and eschatological operations revealed and de-

ployed in the world". This idea of history puts in mutual relation history as scientific act of the mind and history as the subject matter of that act.

We need both elements to understand T.'s idea of history. Florovsky's statement speaks of history in terms of its subject matter, as does a sentence T. writes on p. 13: "History exists because the Church, or the body of Christ, 'the fullness of him who fills all things in everything' [Eph 1:23], has not yet been fulfilled". On the other hand T. implies that protology, and therefore history, is an act of the mind when he writes on p. 16 that since creation took place under God for the sake of man, it follows that in the last analysis protology is an interpretation of man. I point out that an interpretation of man is an anthropology, and that thus protology, as well as soteriology and eschatology, through the medium of history fall under anthropology.

An introduction, four chapters, and an epilogue constitute the body of T.'s book. The first three chapters, which deal respectively with time, cosmology, and the angelic creation, are in fact ordered to the fourth chapter, which treats of anthropology. T. says (p. 16) that the first two chapters and the last two form corresponding units, inasmuch as the first two treat of irrational creation while the last two treat of rational creation.

The thematic idea in T.'s interpretation of Basil is that divinized man, and with him all things including time, continually undergo a metamorphosis in free cooperation with God's actions on him, and that this metamorphosis in post-lapsar man liberates him from the spatio-temporal limitations of his suffocating milieu in order to reach his destiny in the theandric Christ, the destiny which is the "in the similitude" [Gn 1:26]. (Cf. pp. 13, 17, 26, 63 n. 1, 81, 84, 86, and pp. 110-158 *passim*). T. holds that the goal to which the metamorphosis moves the faithful man is his insertion into the purified forms of time and place, namely everlastingness [αἰωνιότης] and the Jerusalem above, in which state he continually moves into the infinite depths of God's charity without experiencing satiety (cf. p. 156). T.'s statements on p. 134 logically lead to the conclusion that no relationship between the essence of God and the faithful man can possibly exist when this goal is achieved. (The proof T. would probably present would be that the eternal [ἀΐδιον] belongs exclusively to the divine essence [οὐσία] which is unapprochable and incomprehensible for the spirits and man, and lies above the everlasting [αἰώνιον]. Cf. pp. 21-22, 24, and 25.)

As an exposition of his thought, T. has planned his book intelligently. It will give the reader an insight into one of the aspects of theological research going on at Thessaloniki.

If the reader desires to use the book as a guide to the thought of St. Basil, he will do well to evaluate continually the degree to which T.'s interpretations correspond to the sense of St. Basil's statements in their original context.

J. D. Baggarly S. J.

Historica

Michel BALARD, *Gênes et l'Outre-Mèr*, I: *Les Actes de Caffa du notaire Lamberto di Sambuceto, 1289-1290*, (= École Pratique des Hautes Études – Sorbonne, VIe Section: *Documents et Recherches sur l'économie des Pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Age*, sous la direction de Paul LEMERLE, XII), Mouton et Co., Paris–La Haye 1973, pp. 420, 3 tavv. f.t.

Superfluo rilevare che questo volume s'inquadri bene nella serie che lo ha accolto. La parte di primo piano avuta dalle Repubbliche marinare italiane nella vita economica del mondo bizantino, islamico e slavo durante tutto il Medioevo ed oltre, rende indispensabile la pubblicazione dei materiali relativi conservati nei fondi archivistici di Venezia, Genova, Pisa, ecc. Non per nulla la serie diretta dal prof. Lemerle ha già ospitato cinque volumi di « documenti e ricerche », che il prof. Freddy Thiriet ha compilato sfruttando la documentazione giacente nell'immenso Archivio di Stato di Venezia.

I materiali dell'Archivio di Stato di Genova riguardanti il Levante sono stati già oggetto di molte ricerche da parte di studiosi italiani e stranieri. Fra questi ultimi, mezzo secolo fa, si segnalò il rumeno G. I. Bratianu pubblicando, fra l'altro, gli *Actes des notaires génois de Péra et de Caffa de la fin du XIIIe siècle (1281-1290)*, Bucarest 1927. Il Balard si ricollega a quest'opera, nella quale il Bratianu pubblicò pure una serie di atti notarili di Lamberto di Sambuceto, attribuendoli erroneamente a un altro notaio, cioè a Federico Piazzalonga.

Frugando nei vari fondi notarili dell'Archivio di Stato di Genova, il Balard non solo ha corretto l'errore d'attribuzione commesso dal Bratianu, ma ha pure identificato un gran numero di altri atti rogati da Lamberto di Sambuceto a Caffa negli anni 1289-1290 ed ha potuto dare a tutto il loro complesso un'ordine cronologico più sicuro. Il volume presenta, perciò, un numero leggermente superiore di atti a quello segnato — 903 — perché qualche numero è bissato; la presentazione è *in regesto* (come avviene per quasi tutti quelli pubblicati dal Bratianu: nn. 1-352 e 436-571) o *in extenso* (nn. 353-435 e 572-903). In questa seconda serie di atti, il Balard, per evitare ripetizioni inutili, dopo aver identificato 74 formule fisse d'alcune parti degli atti notarili di Lamberto, invece di riprodurle volta per volta, le ha raccolte in una tavola in appendice (pp. 381-392), a cui rimanda il lettore, mediante un numero, mano mano che esse ricorrono nei singoli pezzi.

È logico che per servirsi di questa raccolta di documenti bisogna prima studiare l'introduzione premessa dall'A. In una cinquantina di pagine egli offre un condensato limpido e preciso delle notizie riguardanti la biografia e l'attività notarile (documentabile dal 1292,

a Chiavari; fino al 1319, a Voltri e Genova) di Lamberto di Sambuceto; l'origine e le vicende dei registri delle minute, nei quali ritroviamo oggi i suoi atti; la struttura diplomatica di tali atti: protocollo (invocazione, designazione, del luogo, datazione, nomi dei testimoni) e dispositivo; la loro lingua e la loro ortografia, spesso affrettata ed incerta; la loro tipologia giuridica. Quest'ultima permette di distinguere gli atti in: 1) contratti commerciali e finanziari, 2) contratti sociali. La prima specie di contratti abbraccia 133 casi di *accomendacio* e 6 di *societas maris* (pp. 36-42), e poi 11 vendite in opposizione a 40 noleggi di navi (pp. 42-48), circa 40 atti di vendita a credito. 22 prestiti, 33 prestiti marittimi, oltre 20 contratti di cambio, 26 cessioni di diritto, 25 attestati di ricevuta e 32 quietanze (pp. 48-55); sotto la seconda specie ricorrono 60 vendite di schiavi (pp. 55-56), 4 testamenti (p. 56), una ventina di vendite di beni immobili (pp. 56-57), 4 contratti di lavoro (pp. 57-58), 11 contratti di dote (pp. 58), circa 243 mandati e procure (pp. 58-61).

Nel fare tale analisi introduttiva, il Balard, dando prova di buona preparazione storica e di acume interpretativo, fa osservazioni e ricava conclusioni molto interessanti sul lavoro notarile quotidiano di Lamberto a Caffa, sull'intensità della vita di affari di quella piazza, sul flusso dei capitali alimentato da Genova e da Pera, sulle linee seguite dai traffici marinari, sulle condizioni economiche e sociali in genere, sui rapporti tra capitali investiti ed utili ricavati, sui rapporti tra 'capitalisti' e mercanti, ecc. Non meno interessanti sono certi rilievi sulla situazione etnica e religiosa tanto di Caffa quanto delle altre colonie genovesi del Levante.

Il vigoroso impegno scientifico con cui gli atti sono stati scovati, raccolti, ordinati cronologicamente, trascritti criticamente, è la miglior garanzia dell'utilità e magari necessità di questo volume per quanti si occupano della storia medievale del Levante sulla fine del secolo XIII. La sua consultazione è resa comoda da una tavola comparativa dei valori delle monete ricordate negli atti (p. 62), da una cartina geografica (p. 65) e da un magnifico indice che registra tutti i nomi comuni, di persona, di luogo e delle navi ricorrenti nel testo (pp. 393-416).

Il Balard promette alla fine dell'Introduzione (p. 61) un'opera complessiva sulla « Romània genovese »; ci auguriamo che la promessa venga mantenuta e presto.

C. Capizzi S. J.

Giulio Basetti-Sani, *L'Islam e Francesco d'Assisi. La missione profetica per il dialogo*, La Nuova Italia, Firenze 1975, pp. 278.

L'A. di questa monografia presenta Francesco d'Assisi come l'inviato di Dio per cambiare una « coscienza mitica, esaltante la

Crociata armata » (p. 23). Nella biografia del santo, egli considera varie tappe, in cui viene smitizzata l'idea di crociata condivisa dalla maggior parte dei contemporanei. La prima smitizzazione è l'infelice esperienza della guerra fra Assisi e Perugia, che si conclude con la cattura e la prigionia di Francesco. La seconda è la voce misteriosa udita a Spoleto, quando una malattia gli impedisce di partecipare a un'altra spedizione militare, in Puglia. « Perché cerchi il servo, invece del padrone? » Vorrebbe dire che non deve sognare la partecipazione alla Crociata indetta dal Papa, *servus servorum*, ma deve consacrarsi al rinnovamento della vigna di Dio, voluto dallo stesso Padrone della vigna.

Il rifiuto di accettare la versione crociata del *miles Christi*, accompagnerebbe il santo lungo tutta la vita, tanto da caratterizzarne unitariamente la figura spirituale, che si comprenderebbe così in una maniera nuova, più coerente e aggiornata, specie per quanto riguarda il dialogo con l'Islam.

Francesco terrebbe fede alla nuova concezione, affrontando l'Islam, non con le armi allo mano, ma con la forza del convincimento e dell'amore evangelico. La sua spedizione pacifica in terra islamica, tentata dapprima con i viaggi del 1212 e del 1215 e attuata finalmente a Damietta, anche al di là delle file saracene, proverebbe appunto una coerente continuità di ideali e di prassi.

Da ultimo, la visione della Verna e le stimmate sarebbero il supremo sigillo mistico di tale missione rinnovatrice. Il crocifisso che gli appare in forma angelica e che lo fa partecipare alle sue piaghe, « è la risposta al desiderio di Muhammad di vedere Dio in figura d'angelo » (pp. 249-250). Segno che Dio ha accettato l'offerta della propria vita, che Francesco aveva fatto proponendosi per l'ordalia del fuoco, al cospetto del sultano Malik al-Kâmil. La mistica partecipazione dello stimmatizzato alle sofferenze di Cristo sarebbe connotata dalla volontà di intercedere per i fratelli musulmani, che la Crociata provoca esasperandoli, lungi dal riavvicinarli.

Che dire di questa presentazione della figura di Francesco? È originale, nel senso che non la si trova presso biografi del santo, da Sabatier a Jørgensen. È perfino avvincente. Infatti il nostro A., sulla scia di Massignon, da anni ne subisce il fascino e la propone con entusiasmo in varii scritti.

Diverso è tuttavia il nostro giudizio quanto al rispetto della storia. Pur non essendo specialisti di storia francescana, pensiamo che una simile visione unitaria della figura del santo, sia anacronistica e non abbastanza giustificata dalle fonti. Abbiamo letto con sincera partecipazione questo libro interessante. Ma troviamo questo tipo di lettura delle fonti troppo « mistico » per rientrare nella nostra concezione della storia.

V. Poggi S. J.

Joseph Delaville le Roulx, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac (1310-1421)*, Variarum Reprints, London 1974, pp. VI + 452 (introduzione di A. Luttrell nelle pp. 1-6 n.n.).

L'A. di questo volume, ripresentato al pubblico ad oltre 60 anni dalla sua pubblicazione (Parigi 1913), appartenne a quel gruppo di nobili francesi dell'Ottocento, che si dedicarono allo studio scientifico dell'Oriente latino. Si trattava di quell'Oriente medievale che, ai loro occhi, si trasformava facilmente, e non sempre a torto, nella « France d'Outremer ».

Il Delaville le Roulx fu uno dei più attivi e fecondi. Le sue ricerche si concentrarono soprattutto sull'Ordine degli Ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme e di Cipro (1050-1310), i quali, per le note vicende storiche, divennero prima i « Cavalieri di Rodi » (1310-1522) e poi i « Cavalieri di Malta » (1525-1798), come l'Ordine continua a denominarsi. Il frutto più splendito e duraturo di tali ricerche fu il *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers der Saint Jean de Jérusalem*, voll. 4, Paris 1894-1906. Vi compariva una massa di circa 5000 documenti, la cui ricerca, trascrizione, illustrazione, ecc. erano costate un ventennio di fatiche, durate in numerosi archivi d'Europa. Tale raccolta si fermava al 1310; la sua compilazione aveva reso possibile all'A. una notevole opera di sintesi: *Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chypre*, Paris 1904.

Gli studi del Delaville le Roulx continuavano vigorosamente su questa doppia linea di ricerca archivistica e di elaborazione storica; ma la sua morte prematura all'età di 56 anni (1911) li troncò brascamente. Dalle sue note e dai suoi appunti pare che egli abbia progettato di giungere fino ai secoli più recenti della storia dell'Ordine di San Giovanni. Questo volume era già pronto per la stampa quando egli morì; ed è chiaro che è la continuazione di quello pubblicato nel 1904.

Il suo contenuto è, in fondo, una ricostruzione della storia dell'Ordine degli Ospedalieri tra il 1310 e il 1421, fatta sulla falsariga della successione cronologica dei Gran Maestri che si succedettero nel governo, da Folco di Villaret fino a Filiberto di Naillac. Le fonti utilizzate, salvo quelle edite o riassunte da Giacomo Bosio nel secondo volume della sua *Istoria della sacra Religione et ill.ma Militia di S. Gio. Gierosolimitano* (Roma 1629) e quelle reperibili in molte collezioni, sono tutte di prima mano e in gran parte inedite. Le dense note a pie' di pagina e i 12 pezzi giustificativi posti in fondo al volume (pp. 360-386) danno un'idea della ricchezza e dell'importanza di tali fonti.

Anthony Luttrell, specialista in questo settore della storia medievale, rileva che i documenti e gli studi apparsi dopo il 1913 mostrano che il libro del Delaville le Roulx abbisogna di approfondimenti e di essere impostato su prospettive storiografiche nuove: economia, geografia, topografia, prosopografia degli Ospedalieri, ecc.

Ma nessuna pubblicazione finora è in grado di sostituirla. Da qui l'utilità di questa ristampa. Utilità, che si rivela sempre più mano mano che, leggendo il volume, ci si accorge che il suo contenuto concerne uomini e fatti molto importanti della storia civile ed ecclesiastica di uno dei secoli più decisivi per la storia europea.

C. CAPIZZI S. J.

Enrico LUCATELLO e Luigi BETTA C. M., *L'Abuna Yaqob Mariam*, Edizioni della Postulazione Generale C. M., Roma 1975, pp. 256.

È la biografia di Giustino De Jacobis C. M. (1800-1860) prefetto e vicario apostolico in Etiopia, canonizzato il 26 ottobre 1975.

Narra ordinatamente la vita del Santo: le sue origini, l'ingresso in religione e il lavoro apostolico in patria, la partenza per l'Etiopia, l'apprendimento della lingua e i primi contatti con i Cristiani e il clero d'Etiopia. Poi, il ritorno in Italia con alcuni etiopici, per mostrare loro *de visu* il successore di Pietro; il secondo viaggio in Etiopia con tappa in Terra Santa; quindi il lavoro silenzioso e paziente di avvicinamento, coronato dalla umile fondazione di Guala, nel 1844; l'arrivo del Massaia e la suddivisione del territorio in due vicariati; la consacrazione episcopale del De Jacobis; l'ostilità del Capo della Chiesa etiopica, l'Abuna Salàma; le speranze riposte nel ras Ubié, infrante dall'ascesa di ras Cassà, poi imperatore Teodoro; la morte del fedele abba Ghebré Michael, che non ha voluto tradire il missionario cattolico. Anche Giustino si consumerà, indomito, non volendo lasciare l'Etiopia e rendendo una testimonianza di fedeltà senza trionfalismi e senza canti di vittoria. «Non sono venuto in Africa per fuggire, ma per morire» (p. 166).

La biografia è inserita nel contesto di un'Etiopia cristiana dalla antichità, ma da secoli isolata dal resto del mondo; che ha un clero cristiano numeroso, eppure conta moltissimi pagani e musulmani; il cui trono imperiale va consolidandosi, lasciando tuttavia all'Abuna un grande potere.

Lodiamo i sobri accenni alla cristologia precalcedonese di quella Chiesa (pp. 100-103) e i medaglioni storici dell'Appendice (pp. 202-239) tra cui figurano quelli dei fratelli Abbadie, del Sapeto, dell'Abuna Salàma, dell'imperatore Teodoro II, dei missionari protestanti contemporanei al De Jacobis, Samuel Gobat e Johann Ludwig Krapf.

La pubblicazione è motivata dalla circostanza della canonizzazione ed è infatti edita dalla Postulazione Generale dei Chierici della Missione, la Congregazione religiosa fondata da S. Vincenzo de' Paoli, cui appunto apparteneva il missionario.

Il carattere divulgativo dell'opera e il suo intento di far conoscere a un vasto pubblico il nuovo santo, non ha compromesso la buona tenuta del lavoro. Pur non essendoci un continuo riscontro esplicito alle fonti con note a piè di pagina, per non appesantire la scorrevo-

lezza del dettato e la leggibilità da parte del profano, tuttavia ogni elemento storico e biografico esposto nel libro è sempre basato sulle fonti elencate nel Saggio bibliografico (pp. 241-247).

È felice il connubio fra la redazione, tuttora scorrevole, dovuta all'agile penna del pubblicista Enrico LUCATELLO (*Ventidue anni in Etiopia. La Missione di Mons. G. De Jacobis*, Roma 1939 [2]) e l'attuale aggiornamento ad opera di uno scrupoloso ricercatore di archivio, il confratello del Santo, P. Luigi Betta C. M.

V. POGGI S. J.

Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche, 4ª ediz., Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, Città del Vaticano 1974, pp. XI-857, con 18 cartine.

La prima edizione di questo libro risale al 1929; che ora se ne pubblichi la quarta è segno che esso viene a sodisfare le esigenze di una vasta cerchia di lettori ecclesiastici e laici. È noto che, quando si tratta delle Chiese Orientali, cattoliche o no, si dura fatica a trovare un buon manuale d'informazione, capace, cioè, di informare ed orientare in modo serio ed esauriente. Sotto molti aspetti, questo *Oriente Cattolico* vuol essere un manuale del genere.

La vasta materia continua ad essere distribuita secondo lo schema seguito nelle tre edizioni precedenti: 1) attivitá e rapporti della Santa Sede con l'Oriente Cattolico: pp. 3-86; 2) panorama storico, geografico, etnico delle Chiese Orientali tanto cattoliche quanto separate: pp. 87-462; 3) distribuzione geografica dei Cattolici orientali: pp. 463-488; 4) i Religiosi cattolici — di riti orientali o di rito latino — in Oriente: pp. 489-642; 5) suore e monache cattoliche — di riti orientali o di rito latino — in Oriente: pp. 643-742; 6) istituti ecclesiastici orientali di cultura e di formazione sia nell'area dell'Oriente Cristiano che in Europa, America, ecc.: pp. 743-814; 7) opere ed organizzazioni per l'Oriente Cristiano: pp. 815-836. In due appendici si hanno un elenco delle chiese e cappelle orientali a Roma e tutta una serie di statistiche riassuntive: pp. 837-843. Il volume è chiuso da una pagina dedicata a 13 «cambiamenti» verificatesi mentre esso era in corso di stampa: si tratta di decessi, rinunzie, promozioni, nomine, ecc. di personalità ecclesiastiche del mondo orientale cattolico: p. 844.

È facile rilevare che la parte più sviluppata sia la 2ª. È anche la parte più importante: vi sono passate in rassegna tutte le Chiese Orientali, anche se quelle prive di comunità cattoliche siano poste in appendice. Di ogni singola Chiesa si offrono una sintesi (con speciale riferimento alle unioni negoziate e talvolta attuate), un'esposizione della struttura gerarchica, una statistica, una o più cartine geografiche, una bibliografia scelta. Anche le parti 4ª, 5ª e 6ª sono articolate sulla falsariga dei riti delle Chiese singole, in modo da

facilitare la conoscenza delle opere e delle attività riguardanti questo o quel rito oppure questa o quella Chiesa. La trattazione di ogni singolo gruppo rituale e di ogni singola Chiesa è aggiornata fino al 1972.

A tale aggiornamento s'è affiancata l'aggiunta di temi nuovi: gli Ortodossi nell'Uganda, nel Kenia e nelle Tanzania (nell'ambito del Patriarcato di Alessandria); la restaurazione delle Chiesa cattolica di rito bizantino-slavo in Cecoslovacchia nel 1968; l'istituzione e l'opera della Pontificia Commissione per la revisione del diritto canonico orientale. Va da sé che nelle parti relative sono state ricordate le nuove fondazioni monastiche e religiose, come pure quelle di seminari ed istituti di cultura. La Sacra Congregazione Orientale, in vista dell'aggiornamento del volume, ha ottenuto i dati di tali nuove fondazioni e di quelle già esistenti dagli stessi Patriarchi, Metropoliti, Vescovi e Superiori religiosi.

L'appendice destinata a un « prospetto sintetico dell'Oriente Cattolico » presenta una novità. Le statistiche sono state sdoppiate in due gruppi, di cui il primo tratta delle « Chiese in libertà » (cioè: legalmente riconosciute dallo Stato), e il secondo delle « Chiese sotto persecuzione » (cioè: soppresse o disperse in forza di provvedimenti persecutori da parte dello Stato). Tale divisione è sembrata opportuna, perché, fra l'altro, non avrebbe senso mescolare le statistiche delle Chiese libere con quelle delle Chiese sotto persecuzione; le prime infatti sono recenti, controllabili fino al 1972, mentre le statistiche del secondo gruppo risalgono agli anni 1944-48 o addirittura al 1914-18, data l'impossibilità di aggiornarle. Comunque, risulta che i cattolici orientali « in libertà » sono 6.670.874 raggruppati in 125 circoscrizioni ecclesiastiche presiedute da 141 vescovi, e che i cattolici orientali « sotto persecuzione » sarebbero 5.651.879 se durante i lunghi decenni di persecuzione non fosse avvenuto nessun cambiamento...

Il carattere ipotetico di tale cifra contagia pure gran parte di quelle riguardanti le Chiese ortodosse comprese negli Stati dell'Europa orientale: i numeri sono sempre problematici e ricavati mediante congetture od analogie, come avviene, ad esempio, nel caso dell'Unione Sovietica. Perciò va preso con beneficio di inventario il numero 121.700.242 che si dà infine al complesso dei cristiani orientali non cattolici. È quel che si raccomanda nell'introduzione del volume.

A chi consulta questo libro sorge il quesito se non fosse stato forse più utile e più cònsono allo spirito ecumenico odierno dedicare l'opera all'Oriente *Cristiano* piuttosto che a quelli *Cattolico* soltanto. In concreto, crediamo che si sarebbe dovuto trattare più sistematicamente delle Chiese Orientali non cattoliche. Tale opportunità o necessità si afferma infatti attraverso le numerose pagine dedicate nel volume alle Chiese separate, di cui si elencano statistiche, si indicano istituzioni, ecc. La 3ª parte, nel descrivere la distribuzione geografica delle Chiese Orientali, include anche i non cattolici. Ciò significa che il passo verso l'opera da noi auspicata sarebbe breve — e logico, in un certo senso.

C. Capizzi S. J.

Život i djelo Jurja Križanića. Zbornik radova, edited by Ante PAŽANIN, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1974, pp. 294, 17 plates.

This book has been produced to commemorate the tenth anniversary of the faculty of political sciences at the University of Zagreb. It comprises thirteen papers on a variety of topics related to the life and work of George Križanić (1616-1683), Croatian priest and missionary, publicist and historian.

The paper of Ante PAŽANIN is both introductory and a key-note essay. It examines the concept of 'wisdom' as applied in Križanić's works, and as has been inherited from Aristotelian and Platonic philosophy through the mediation of patristic and scholastic texts.

Jaroslav ŠIDAK enriched his former contributions by research into the social, national and religious setting of that seventeenth century Croatia which exerted influence on and shaped Križanić's mind at the stage of life particularly sensitive to external factors.

Križanić was an *uomo universale* in the best Renaissance tradition. Economy was not his primary concern, but being a keen observer and having travelled extensively, he bequeathed us interesting notes on geography and economy. Breaking new ground four essays deal with this particular aspect of his work.

Radovan PAVIĆ examines in Križanić's writings some politico-geographical data which result from the particular geographic context of countries the great traveller knew well: of Croatia that is situated between East and West, and of Muscovy that extended between Europe and Asia.

Josip BADALIĆ deals with the politico-economic principles that inspired the first four chapters of the *Politika* (on trade, on handicraft, on agriculture, on mining) as well as other texts, and concludes that Križanić's economic ideas can be considered politico-economic solidarism. Zvoninir BALETIĆ specifies Križanić's place in European economic thought, and states that he avoided both rigid scholasticism on one side and mercantilism on the other, and that he has much in common with the political economy writers of the second part of the eighteenth century. Nedjeljko RENDULIĆ brings to our attention a particular geographico-economic problem, viz. Križanić's occasional consideration of the allocation and apportioning of different economic activities and different products to appropriate areas and spaces.

Two articles deal with Križanić as philologist. Josip HAMM, professor of Slavic philology at the University of Vienna, gives first an excellent survey on what has been done up to now in this field, and adds observations on the prosodical system of Križanić. Milan MOGUŠ directs his attention to an analogous problem, and finds the accent of Križanić's works identical with the accent of the reconstructed *čakavščina* of the seventeenth century.

Izak SPRALJA gives some remarks on Križnanić's theory of music on the basis of his *Asserta musicalia*. The Italian work on music, *Delle proportioni*, cannot, however, claim the authorship of the Croatian polyhistorian.

Church historians will appreciate particularly two articles of Fr. Ivan GOLUB who takes a leading part in studies related to Križanić. The shorter paper is entitled: *Križanićevo teološko poimanje zbivanja*; it interprets Križanić's theology of history. He was moving along the well-trodden path of biblical and Aristotelian-Thomistic thought. On some occasions he drew from other sources, e.g., in his *De Providentia Dei* he quotes the book *De constantia* of Justus Lipsius. Križanić was a rigid critic of the 'Moscow — Third Rome' theory and cherished little sympathy for the Greeks. The key-note of his life and work was the unity of all Slavic peoples in one Catholic Church. He found seven reasons which were to prove that the great reconciliation day was at the door. One of these was that Muscovy, the prospective Liberator of the Southern Slavs from the Turkish yoke, was ruled by a pious *car'* Alexej Michajlovič. The latter sent the Croatian missionary to Siberian exile lasting 15 years. To demonstrate the *car's* piety, that impressed his contemporaries, Golub quotes a rather long passage from Solov'ev's *History of Russia*. This is done twice, on pp. 91 and 123. For the second time a mere reference would have sufficed.

The second of Golub's articles is entitled *Biografska pozadina Križanićevih djela* (pp. 35-104). The author is concerned with the interrelationship of the fortunes and misfortunes of the would-be apostle of Muscovy on one side, and of his work on the other. To this end four autobiographical letters of Križanić are of primary importance: Letter to R. Levaković in 1647, his testament of 1675, the letter to *car'* Fedor Alekseevič of November 9, 1676 and the letter to the secretary of the Propaganda on March 10, 1682, a year before he ended his restless life near Vienna as chaplain to the Polish armed forces. In the article the controversial points of Križanić's life are elucidated, biographical material indicated and sifted, and brought into relation with his writings; the stimuli under which he wrote are emphasized. In this context the observations on Alexander Komulović pp. 49-44 are appropriate.

Because of the richness of the material some minor inaccuracies are inevitable. Footnotes are now and then incomplete or inaccurate. Also other details are in want of verification. In approaching Russian diplomat Gerasim Dochturov, Križanić assured him that among other languages he had also mastered the Ruthenian idiom, which Golub interprets as Ukrainian (p. 53). The Croatian missionary probably had in mind Church Slavonic with some Belorussian elements, a vocabulary that was the current usage in the chancery of Lithuania. We are assured that Križanić met 'the metropolitan of Moscow'; the title, 'patriarch of Moscow' (Joseph) should be preferred (p. 54).

The footnotes in both articles abound in useful bibliographical references. There is also on pp. 259-277 a list of books and articles on Križanić that aims at comprehensiveness. Some additions can be suggested: e.g. Janko LAVRIN, *Yury Križanich*, in *Russian Review*, 1966, 369-382; Wladyslaw BOBEK, *Juraj Križanič a jeho náhl'ady na Slovanstvo*, in the collection of papers edited under the title: *Kapitoly o Slovanstvu*, Bratislava 1937. This latter author was Polish, and was teaching the Polish language at the University of Bratislava at that time.

We are left wondering whether Križanić has been too isolated from his contemporaries in this work and whether it would not be advisable to follow the path traced earlier by other scholars and ascertain Križanić's place in the development of Baroque Slavism. By searching out the traits Križanić shares with Bohuslav Balbín, Simeon Starowolski and other representatives of Baroque Slavism, the uniqueness of the Croatian priest-panslavist would not suffer.

The volume gives testimony to a very high standard of scholarship.

J. KRAJCAR S. J.

Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM, vol. II: *1641-1664*, PP. Basiliani, via S. Giosafat, Romae 1973, pp. XII + 388; vol. III: *1665-1690*, Romae 1974, pp. XII + 358.

We are presented with two volumes of letters written by Ruthenian Catholic bishops in the years 1641 to 1690. A few letters of Latin bishops are included, whenever they contain a note on the Ruthenian Church, as are letters of nuncios and metropolitans of Kiev, whenever they have not been inserted in the previous volumes, owing to inavailability at that time.

The letters concern a troubled period of Polish-Lithuanian history. The reign of John Casimir (1648-1668) was characterized by the invasion of Tatars and Cossacks, thirteen disastrous years of war with Muscovy, and the humiliating occupation of much of Polish territory by Swedish troops. The letters mirror the material and spiritual distress that any prolonged war brings about. Even before Chmelnycky's uprising the life in Poland-Lithuania was harsh, egoism was peculiar to individuals and social groups, the clergy included. Despite the growth of religious institutions and monasteries, the spread of religious guilds and pilgrimages, and the expansion of religious practices, there were too many disputes, too much violence, social injustice, obstinacy and intolerance.

Better times came with the reign if John III Sobieski (1674-1696). He put the axe to the root of evil, but did not succeed in transforming society and state. He envisioned a state embracing

Poland, Lithuania, Ruthenia and possibly Moldavia-Wallachia. It was in his reign that the last non-Catholic Ruthenian bishops, those of Peremyšl and Lvov, joined the Catholic Church.

In this age the very existence of the Catholic Ruthenian Church was at stake and Ruthenian Catholicism was pilloried as the party responsible for the Cossack invasions. The metropolitan see was vacant for ten years (1655-1665) and among the bishops only one was outstanding: James Susza, bishop of Cholm. He is author of 64 letters included in the second volume and of 48 in the third.

All Susza's letters are valuable pieces of information, some of them are short treatises, such as the *De laboribus Unitorum* that is re-edited in the second volume (342-357) with corrections made after his autograph, now preserved in the Archives of the Propaganda. Susza's letters are composed in a sober, matter-of-fact style, without the Baroque bombast common at that time. His statements are to the point, moderately seasoned with spicy remarks, providing the argument with a proper historical setting.

Some letters presented in the reviewed volumes were published before; some others, though not issued in extenso, were already used by scholars. To the last belongs the material employed in the excellent work by Joannes Praszko, *De Ecclesia Ruthena sede metropolitana vacante 1655-1665*, Romae 1944. The number of letters made available now is impressive.

Two themes emerge with particular prominence from the material: the defence of Ruthenian Catholicism against the pretences of Latins and the establishment of internal cohesion in the body of the Ruthenian Church, in particular the abating of dissension between the authoritarian metropolitans and the Basilian order.

Numerous letters voice complaints against the Polish clergy which claimed tithes from both Ruthenian clerics and faithful. When threatened with excommunication by the Roman authorities the Latin clergy withdrew their pretences grudgingly, though the problem was never satisfactorily resolved. Nicholas Prażmowski, archbishop of Gniezno, asked of Rome the retention of 'the privilege' — and thus the sanction — of this robbery on grounds that it had been practiced for centuries (III, 74). The Latins were also partially responsible for the lack of vitality in the Ruthenian school system. From 1639 on there existed in Cholm a Ruthenian secondary school, but it was a thorn in the side of some, who invited the Piarists to establish a rival institution (III, 119-120).

Metropolitan Kolenda hoped to realize the ambitious project of the metropolitans of Kiev and obtain a place in the senate. Even dissidents favoured his plan; the opposition came from an unexpected quarter: from the bishop of Cracow, Andrew Trzebicki (III, 91-92).

There were Latin prelates who enjoyed the reputation of truly Catholic bishops and were friendly to the Ruthenians. Such was George Tyškevič, bishop of Samogitia and later of Vilna (1649-1659), who was of Ruthenian stock. A balanced judgement is also to be

found in the report of John Steve Wydżga, bishop of Luck (1655-1659), later of Gniezno. In his letter to the nuncio, he warns him against attempts to latinize Ruthenians, adducing the principle that "the variety in rites is a great adornment to the Church", indeed a rare voice in those times (II, 159).

Any student of Ukrainian history will be grateful to the close attention devoted to the documents on the Cossacks and their attitude to Ruthenian Catholicism. Rumours had it that Paul Tetera (who received the hetman's baton in 1663) communicated in 1658 in the Byzantine rite Catholic church in Lublin. On March 8, 1659, James Susza addressed a long letter to John Vyhovsky, leader of the Zaporožan Host explaining to him the tenets of the Catholic faith (II, 132-155).

While the edition of the texts is very good, the footnotes are inadequate: often they are abundant, even repetitive (see the names of Rutskyj, Potyj); at other times they fall short. So in the letter of Methodius Terleckyj on the religious situation among the *uskoki* (II, 45-46) one would appreciate a brief identification of *Mons Feltrius* (viz. the district of Žumberak on the Slovenian-Croatian border), of bishop Gabriel Predojević, of the monastery of 'Goimeria' and other proper names. Another instance is on p. 16 of the same volume: a footnote explaining that "Sig. Cardinale d'Hach" was in fact Arnošt Vojtěch Harrach, archbishop of Prague (1623-1667) would have helped the reader.

The editorial technique is good. Some readers, however, would prefer to have the *regestum* redacted in the stereotyped, customary way: it should always indicate clearly the person who writes, the adressee, the date and should state briefly the content of the letter. These are, of course, minor flaws, and the volumes deserve a most warm welcome.

J. KRAJCAR S. J.

Byzantina

Hans-Georg BECK, *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze*, Variorum Reprints, London 1972, 456 S.

Der Sammelband umfasst 19 Aufsätze aus den Jahren 1958-1971, die durch ihre bei aller Vorsicht eindeutige Akzentuierung in Fachkreisen manche Diskussionen ausgelöst, insgesamt aber breite Zustimmung gefunden haben. Das Vorwort umschreibt die intendierte oder tatsächlich verwirklichte Zielsetzung: in fünf verschiedenen Bereichen geht es um das Massnehmen der byzantinischen Ideologien und nachträglicher Ideologisierungen an der Realität Geschichte.

Neben der beeindruckenden Uebersicht über den Stand der Forschung, deren gesicherte Daten und offene Probleme, neben der Meisterschaft, altgewohnte und scheinbar feststehende Ergebnisse neu zu hinterfragen, muss die stilistische Brillianz des nunmehr emeritierten Gelehrten gerühmt werden. Als Beispiel sei nur ein Satz aus dem einleitenden Aufsatz über « Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher » erwähnt, den der Vf. zum Byzantinistenkongress 1958 veröffentlichte: « Das byzantinische Reich verschwand, aber seine Witwe, die Orthodoxie, lebte weiter, zum Teil von der Gnade des Siegers, der überraschend schnell in den Ornat des byzantinischen Kaisers von einst hineinwuchs, ohne der Witwe im schwarzen Schleier den Zutritt zum Hof zu verwehren ». Gerade dieser Beitrag, der der Entwicklung des Faches in kleinsten Verästelungen, aber dennoch klarer Ordnung nachgeht, verrät ein wenig von der « etwas krausen persönlichen Art » des Autors, einer sobria ebrietas, die sein Schaffen zeitlebens kennzeichnete. Auch die zweite Skizze über « Hieronymus Wolf » steht in der Spannung zwischen Liebe zum Detail und Betonung des Wesentlichen, zeichnet in der notwendigen Distanz zum « Helden » die ungeleugnete Verwandtschaft.

« Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz » war in der Kürze und Sicherheit der Aussage nur möglich durch die Dezennien ausgedehnter Forschung in der theologischen Byzantinistik und trug nicht unwesentlich dazu bei, die These von der theologischen Patriarchalakademie nunmehr endgültig zu begraben. « Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich » möchte die byzantinischen « Missions» bemühungen als Funktion eines « providentiellen » Sendungsbewusstseins des Reiches verstehen. Sicher bedarf die byzantinische Missionsgeschichte noch vieler Einzeluntersuchungen (vgl. dazu die von H. Frohnes u.a. herausgegebene « Kirchengeschichte als Missionsgeschichte », Bd. I, München 1974), doch wird die These Becks als Anregung und Interpretativ damit nicht in Frage gestellt. Von sicherem wissenschaftlichem Instinkt geleitet ist auch das Referat « Humanismus und Palamismus » (zum Byzantinistenkongress in Ochird, 1961). Der Palamismus scheidet nicht den Osten vom Westen, noch die Humanisten von den hesychastischen Theologen, sondern eben nur die Palamiten von den Antipalamiten, und zwar ausschliesslich *in* Byzanz. Die Frage wird sich erst abschliessend beantworten lassen, wenn auch die Schriften der Antipalamiten, vor allem Barlaams von Seminara, einmal vollständig ediert sein werden. « Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantinischen Staat » heisst das nächste Thema, das in das Fazit einmündet: Die « Byzantinische » Idee des Reiches wurde auch in der Endphase seines Bestandes nicht gegen die nationale vertauscht. Hier und in andern Artikeln unterstreicht B. die vor allem von der marxistisch orientierten Byzantinistik angegriffene Tatsache, dass von einer *bewussten* Revolutionierung der Kaiser- und Reichsidee in Byzanz zu keinem Zeitpunkt die Rede sein kann.

« Die Herkunft des Papstes Leo III. » bestreitet mit guten Gründen (gegen W. Ohnsorge) die griechische Abstammung bzw. Bildung dieses Papstes. Die beiden folgenden Abhandlungen « Byzanz und der Westen im 12. Jahrhundert » und « Byzanz und der Westen im Zeitalter des Konziliarismus » untersuchen die zwischenkirchlichen Beziehungen vom 12.-15. Jahrhundert, wobei einerseits der schicksalhafte Einbruch des vierten Kreuzzugs, aber auch — überraschenderweise! — das unwürdige Gerangel um den rechtmässigen Papst im Grossen Abendländischen Schisma als Haupthindernisse der Annäherung hervortreten. — « Konstantinopel — Zur Sozialgeschichte einer frühmittelalterlichen Hauptstadt » ist der Aufweis der sozialen Mobilität in den sich oft rasch ablösenden Familien des Kaiserhofes, aber auch des Senats und höheren Klerus, wobei der erste Faktor die beiden anderen bedingt. In einer mobilen Gesellschaft können aber auch Parteien, Zünfte und Stände (Sklaven) keine auf ewig festgeschriebene Position besitzen; anderslautende Klischees halten der Wirklichkeit nicht stand. Der folgende Essay « Byzantinisches Gefolgschaftswesen » erläutert die generelle Feststellung am Beispiel der φατρία/ἑταιρεία, die Kaiser Basileios (868-886) zum Kaiser erhob. Hier wie auch in der nächsten (und längsten) Untersuchung « Senat und Volk von Konstantinopel — Probleme der byzantinischen Verfassungsgeschichte » liegt der Akzent auf der wichtigen Einsicht, dass die tatsächliche Macht und Geschichte oft neben und vor Gesetz und Verfassung zu suchen ist, sei es in charakteristischen Volkseigenarten oder in den faktischen Verschiebungen der institutionalisierten Hierarchien. Mommsens Wort von der (auf das römische Prinzipat gemünzten) « durch rechtlich permanente Revolution temperierten Autokratie » findet somit auch in Byzanz seine volle Bestätigung. Auch das Amt des « byzantinischen 'Ministerpräsidenten' » (so der folgende Titel) ist ausserhalb der festgelegten Hofkarrierelisten zu suchen; schwankend in der Bezeichnung (μεσάζων, μεσιτεύων, παραδυναστεύων, οἰκονόμος τῶν κοινῶν), lässt sich das Amt doch durch viele Jahrhunderte hindurch verifizieren. « Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz » geht der bemerkenswerten Erstarkung der Kirche im 11. Jahrhundert nach (Einschaltung in die Kaiserkür, aber auch ins übrige öffentliche Leben), die sich im Reich von Nikaia noch verstärkt.

Die letzten Aufsätze sind der Literaturgeschichte gewidmet « Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia » ist eine historisch-psychologische Erklärung der byzantinischen Rhetorik und zugleich eine Apologie für deren Perlen (oft « Apokryphen » verschiedener Literaturgattungen in rhetorischer Einheitstracht); der Aufsatz könnte ein Anstoss für Spezialuntersuchungen der verschiedenen Disziplinen sein. « Zur byzantinischen Mönchschronik » möchte den Unterschied zwischen Chronistik und Historiographie relativieren; bzw. von der ideellen auf die strukturelle Ebene verlagern; auch diese Einsicht könnte durch eine getrennte Prüfung der Einzelwerke sinnvoll ergänzt werden. Aehnliches gilt für den letzten Aufsatz

« Besonderheiten der Literatur in der Palaiologenzeit », einer literarisch besonders fruchtbaren Epoche, deren politische Brüchigkeit neue geistige Horizonte durchschimmern lässt. Auch zwei weitere Arbeiten über das Belisarlied (glaubhafter Versuch einer historischen Identifikation des Helden) und das Akritasepos verraten den souveränen Ueberblick der Probleme und Lösungsansätze und -möglichkeiten der byzantinischen Literaturgeschichte, die sich in dem 1971 erschienenen Handbuch (« Byzantinische Volksliteratur ») auf breiter Ebene gezeigt haben.

G. PODSKALSKY S. J.

Raymond JANIN (†) A. A., *Les Églises et les monastères des grands centres byzantins* (*Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique*) (= *Géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, II), Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1975, pp. XVIII-494, con 15 cartine.

Morto quasi novantenne il 12 luglio 1972, il P. Janin ha lasciato un numero così grande di pubblicazioni, da potersi definire come uno dei bizantinisti più fecondi del nostro secolo. Specialmente negli ultimi decenni, egli era emerso nello studio della geografia e della topografia religiosa bizantina, contribuendo vigorosamente allo sviluppo di una branca scientifica ardua e poco frequentata, anche se dissodata profondamente fin dal sec. XVIII dal domenicano Michel LE QUIEN, autore del poderoso *Oriens Christianus in quatuor Patriarchatus digestus* (Parigi 1740, voll. 3).

Dopo oltre due secoli di ricerche e scoperte d'ogni genere, quest' opera, nonostante la sua persistente utilità, ha bisogno d'essere rifatta ed ammodernata da cima a fondo. Tale compito, che sorrise efficacemente a studiosi del valore di Ernest HONIGMANN (vedi ad es. il suo *Évêques et évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VIe siècle*, Louvain 1951, con la lista di varie altre sue pubblicazioni nelle pp. XVIII-XIX), è stato assunto dal P. Janin, il quale non si è contentato di pubblicare saggi e monografie particolari, ma ha raccolto i risultati delle sue ricerche in repertori sistematici, componendo volumi divenuti già classici nel loro genere. Il primo fu dedicato allo sviluppo urbano e alla topografia di Costantinopoli dall'epoca di Costantino fino al sec. XV; il secondo (apparso tre anni dopo, nel 1953, e poi, in seconda edizione, nel 1969) fu consacrato invece alle chiese e ai monasteri della stessa Capitale e nello stesso periodo di tempo. Per la prima volta, nella storia della bizantinistica, si aveva, raccolto in un volume, tutto ciò che le fonti letterarie, epigrafiche, archeologiche, ecc., potevano dirci in materia. Per quanto riguarda la seconda opera — di cui il presente volume è la continuazione — ci basti accennare alle recensioni lusinghiere ricevute, sia pure con qualche critica e segnalazione di aggiunte da

fare (cfr. F. Halkin in *Anal. Boll.* 71 [1953] 472-473; G. Downey in *Speculum* 28 [1953] 895-899; R. Guilland in *Rev. Ét. Gr.* 66 [1953] 526-528; Id. in *Byz. Zeitschr.* 47 [1954] 161-164; P. Goubert in *Or. Chr. Per.* 21 [1955] 546-548).

Il lavoro costante del P. Janin fece sì che, pochi mesi prima della sua morte, fosse pronto per la stampa anche questo volume, che tuttavia è apparso postumo. Come ci informa il P. Darrouzès, i Confratelli del Defunto, dovendo pubblicare quest'ultima sua fatica, hanno giudicato opportuno rifonderne la redazione originale. Cioè: hanno cambiato la distribuzione della materia a vantaggio di un criterio più rigorosamente geografico; hanno sfrondato alcuni capitoli; hanno rimandato ad un altro volume la continuazione di questo repertorio destinato alle chiese e ai monasteri dei territori provinciali di Bisanzio.

Così il volume è stato diviso in due parti. Nella prima (pp. 5-214) si elencano gli edifici cultuali e monastici della Bitinia e dell'Ellesponto seguendo un ordine geografico-fisico; nella seconda (pp. 216-419) sono registrati quelli dei monti dell'Olimpo (da distinguere dal monte omonimo, illustre per fama mitologica, che si innalza ai confini della Macedonia e della Tessaglia), del Latros o Latmos e del Galesios, per continuare poi con la città di Trebisonda e dintorni; finalmente, lasciata l'Asia Minore, il repertorio si volge a due grandi centri urbani europei: Atene e Tessalonica. L'appendice (pp. 421-456) è come la terza parte del volume. Per comodità di studio vi sono riprodotte, con la debita elaborazione scientifica, le liste monastiche del concilio costantinopolitano del 536 (solo la sezione riguardante la diocesi di Calcedonia) e del concilio niceno del 787; ad esse fanno seguito i regesti di 40 atti concernenti i monasteri del Latros tra un anno anteriore al 912 e il novembre del 1360, e infine una lista ufficiale di chiese di Tessalonica compilata nel 1918.

Il metodo è identico a quello che il P. Janin aveva impiegato nella compilazione dei due volumi suaccennati. Sotto ogni singola unità geografica sono elencati tutti gli oratorî, le cappelle, le chiese e tutti i metochi, i monasteri, gli ospizi, i ricoveri, ecc., di cui si abbia notizia esplicita; l'elenco è in ordine alfabetico secondo il nome relativo ai singoli edifici. Tale nome spesso si riduce a quello del costruttore o fondatore oppure a quello del sito su cui l'edificio sorgeva, perché la denominazione vera e propria — cioè il nome sacro con cui l'edificio era noto — non ci è giunta o almeno finora resta ignota. Comunque, l'A. offre in sintesi scientifica tutte le notizie ch'egli è riuscito a racimolare su ogni singolo edificio nelle fonti narrative (storici, cronisti, agiografi, libri di viaggio, colofoni di manoscritti...), dalle fonti diplomatiche (documenti imperiali, pontifici, patriarcali, sinodali, episcopali; atti notarili...), dalle fonti archeologiche, epigrafiche, sigillografiche e perfino dalle tradizioni orali degne di fede.

Per farsi un'idea della mole del lavoro compiuto dal P. Janin basti dare un'occhiata ai seguenti calcoli, a cui intendiamo attribuire un valore soltanto approssimativo. Noi dividiamo *tutti* gli edifici

in due gruppi, *di culto* e *monastici*; ma si tenga presente che in ogni monastero e in ogni metochio c'era almeno un edificio di culto: chiesa, cappella, oratorio, ecc.; sicché il numero di questo gruppo è in realtà molto superiore a quello che si potrebbe ricavare dai nostri calcoli più orientativi che esatti. Troviamo elencati, complessivamente, circa 283 edifici di culto e circa 421 edifici monastici; la loro distribuzione può schematizzarsi come segue:

	edifici di culto	*edifici monastici*
Riva asiatica del Bosforo	10	32
Calcedonia e costa della Propontide	17	44
Isole dei Principi	0	15
Nicomedia e diocesi	32	34
Nicea e diocesi	12	20
Regione di Olimpo	25	85
Cizico e l'Ellesponto	26	19
Latros o Latmos	9	35
Galesios	1	7
Trebisonda e dintorni	47	24
Atene	60	44
Tessalonica	64	62.

Nonostante il loro valore approssimativo, queste cifre già permetterebbero varie osservazioni storiche. Noi le sorvoliamo, come pure tralasciamo tutte le riflessioni che suggerisce la maggiore o minore frequenza con cui ricorrono certe denominazioni (il Janin dice 'vocables'), ispirate dagli attributi divini e cristologici (Pantocrator, Salvatore, Sofia, Filantropo...), dalla mariologia o dalla pietà mariana (Chiliarmenitissa, Eleusa, Kyriotissa, Peribleptos, Psychosostria, Zoodochos Pighì, Odigitria...), dalla devozione agli Angeli e ai Santi (Michele, Gabriele, Tassiarchi; Giovanni Battista, Giovanni Evangelista, gli Apostoli, Giorgio martire, Nicola di Mira, Stefano protomartire, Teodoro martire...). È giusto rilevare che osservazioni e riflessioni del genere sono facilitate dal magnifico indice onomastico e topografico (pp. 457-468).

Non si dura fatica ad immaginare le difficoltà enormi che il P. Janin abbia dovuto affrontare e superare. Chi ha un minimo di esperienza in materia sa quanto sia arduo talvolta identificare un sito attestato dalle fonti: bisogna districare i problemi posti o dalla molteplicità delle sue denominazioni o dalla molteplicità delle forme ortografiche del suo nome e, non di rado, dalle differenze tra divisioni territoriali civili e divisioni territoriali ecclesiastiche; oltre a ciò, non mancano difficoltà pratiche, come quella sottolineata a proposito della città di Prusa: « Alla rarità delle fonti bizantine s'è aggiunta qui l'impossibilità per gli archeologi di studiare dei monumenti circondati da un culto geloso » (p. 174).

Tutto ciò accresce il merito insigne di questo volume, il quale, come i due precedenti, costituirà uno strumento indispensabile di ricerca e di consultazione per i bizantinisti, i medievisti e gli storici della Chiesa, anche se il suo contenuto sarà modificato da future scoperte.

Ci limitiamo a segnalare una dimenticanza nell'indice s.v. *Pantocrator* (p. 477), dove non compare la raffigurazione della chiesa monastica di San Giovanni il Teologo sulle basse pendici dell'Imetto ad Atene, segnalata a p. 322. Finalmente rileviamo una deficienza bibliografica: a p. 21, note 5 e 6, a proposito della chiesa della Vergine costruita da Anicia Giuliana nel quartiere asiatico di Onorato, oltre a Teofane e al Sinassario bisognava citare una fonte più antica ed autorevole, cioè l'epigramma che accompagna la miniatura famosa del codice del Dioscoride di Vienna (*Cod. Med. gr.* 1, f. 6v). Tale epigramma che ricorda esplicitamente la chiesa in questione, fu decifrato da Anton von PREMERSTEIN (in *Jahrb. der Kunsthist. Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* 24 [1903] 108-124 e riveduto da S. G. MERCATI (in *Riv. di Studi Orientali* 8 [1919] 427-431).

C. CAPIZZI S. J.

Riccardo MAISANO, *L'Apocalisse apocrifa di Leone di Costantinopoli* (= *Nobiltà dello Spirito*, serie seconda, N. III), prefazione di Antonio GARZYA, Morano Editore, Napoli 1975, pp. 177.

Questa pubblicazione rappresenta uno di quei casi in cui, dall'ignoranza quasi assoluta di uno scrittore o di un'opera, si passa a una conoscenza esauriente, se non perfetta, dell'uno e dell'altra. Finora, questo pezzo della letteratura apocalittica bizantina era vagamente nota a pochi esploratori e catalogatori di codici greci; ora, grazie a questo volume del Maisano, è una 'fonte' accessibile al pubblico degli studiosi, un testo edito con la massima diligenza e studiato, secondo l'espressione del prof. Garzya, « con ricerca multilaterale e insieme convergente » (p. 7) — cioè, sotto tutti i suoi aspetti filologici o storici in modo da illustrarlo e caratterizzarlo il più possibile.

Lo schema seguito dall'A. è quello classico per questo genere di lavori: introduzione, edizione critica del testo con traduzione e commentario, indici.

Nella sezione introduttiva il Maisano ha esposto, in meno di 50 pagine (pp. 15-63) tutti i risultati delle sue ricerche sulla storia esterna ed interna di questa *Apocalisse apocrifa*. Inedita, essa ci è stata conservata da sei mss. greci, esemplati tra il sec. XIV e il sec. XVII (pp. 55-63). Del suo autore può dirsi soltanto che, per quanto riguarda la redazione originale, l'opera va attribuita a un Leone di Costantinopoli, che fu un « presbitero » da non confondere né col noto Leone o Leonzio di Costantinopoli né col patriarca di Costantinopoli Leone Stipa (1134-1143) (cfr. pp. 22-24). Lo scopo propostosi dallo scrittore è evidente: « illustrare le colpe di un determinato

imperatore nei confronti dei monaci » (p. 19); è probabile che egli abbia scritto negli anni di Niceforo I e di suo figlio Stauracio (802-811), sotto il regno dei quali pone la fine dei tempi. Ma il testo composto da Leone subì due redazioni successive: nel secolo XII fu allungato con l'aggiunta di ben 10 capitoli; in un secolo posteriore (forse il XIV) venne invece riassunto e mutilato. I mss. ci conservano tutte e tre le redazioni.

A questi risultati seguono quelli ricavati 1) dall'analisi letteraria per determinare il genere a cui il testo appartiene, rilevando i suoi rapporti di dipendenza con le « passioni » dei martiri, la letteratura apocalittica medievale, gli Oracoli Sibillini (pp. 25-31); 2) dall'analisi dei rapporti del nostro testo con le fonti storiche, specialmente con la *Cronografia* di Teofane Confessore, da cui segue il tentativo di identificare i personaggi e i fatti presenti nell'*Apocalisse* di Leone (pp. 33-41); 3) dall'analisi dei fenomeni lessicali, fonetici, morfologici, sintattici, ecc., che caratterizzano la lingua del testo, ricca degli apporti della grecità classica, della *koinè* ellenistica, della grecità neotestamentaria e cristiana e dell'evoluzione posteriore (pp. 43-54; ma vedi soprattutto il commentario nelle pp. 123-148).

L'edizione del testo greco dell'*Apocalisse* di Leone è fatta sulla base delle ricerche critico-testuali suaccennate. Utilizzando specialmente il *Venet. Marc. Graec. II 101*, il Maisano offre la redazione seconda o 'maggiore', che comprende 30 capitoli. La ricostruzione del testo è, come al solito, accompagnata dall'apparato critico, preceduto dalla raccolta di tutte le citazioni reminiscenze allusioni, ecc., alla Bibbia, a vari Padri della Chiesa, alle « passiones » dei martiri. Tale raccolta è completata da varie note del Commentario già citato, come il testo e l'apparato sono completati da un « apparatus critici supplementum » (pp. 113-116) e da un appendice che offre l'edizione di alcuni estratti dai codici *Athen. 2187* e *Sabait. 128* (pp. 117-120). La traduzione italiana, volutamente molto aderente all'originale greco, non è a fronte (come noi avremmo preferito), ma come in appendice (pp. 149-167). L'indice delle parole notevoli e dei nomi (pp. 171-177) chiude il volume.

Una valutazione oggettiva di questo lavoro esigerebbe l'esame preliminare dei codici studiati dal Maisano e il confronto tra l'esito di tale esame con i risultati testuali e filologici, a cui egli è giunto. Opera improba e del tutto esorbitante dalle nostre possibilità. Ma, *salvo meliori judicio*, non ci peritiamo dall'affermare che questo libro è uno dei più importanti tra quelli pubblicati recentemente nel campo dell'apocalittica medievale e bizantina. Anche se il suo valore letterario e storico non è grande, l'*Apocalisse* di Leone ha almeno il raro pregio di riproporci una certa atmosfera politica e religiosa del secolo IX, di cui finora si sapeva ben poco. Il Maisano ha il merito esimio di avercene reso accessibile il testo e di averlo illustrato con sicurezza filologica, ampiezza di informazione storica, chiarezza e semplicità di stile.

C. Capizzi S.J.

Islamica

Claude CAHEN, *Turcobyzantina et Oriens Christianus*, Préface de Hélène AHRWEILER, Variorum Reprints, London 1974, pp. 376.

Il volume riproduce una scelta di 24 studi di C. Cahen, apparsi in varie riviste e in raccolte commemorative, tra il 1934 e il 1974. Gli studi sono raggruppati in due serie, anbedue di dodici saggi ciascuna, ordinate l'una, *Turcobyzantina*, con le cifre romane dal I al XII; la seconda, *Oriens Christianus*, con le lettere dall'alfabeto dall'A alla L.

Nella prima serie, il I, il II, il IV e il V saggio si occupano tutti, sotto differenti aspetti, del medesimo argomento generale, ovvero del primo impatto religioso e politico dei Turchi, già islamizzati, nella storia dell'Asia Minore e della Siria.

Non soltanto il luogo, oggetto della ricerca di quei quattro saggi, è sempre lo stesso; ma anche il tempo, che è il secolo XI.

Cosicché il I saggio, uno dei più importanti di tutto il volume, affronta già il problema sul quale tornerà il V. Infatti, in quest'ultimo l'A. scrive, con ammirevole modestia, che nel precedente non aveva sufficientemente dipanato la matassa ingarbugliata delle informazioni concernenti le più antiche campagne turche e che deve perciò riprendere l'argomento. « Je n'ai pas suffisamment débrouillé les informations compliquées sur les anciennes campagnes et il faut que j'y revienne ici » (v. p. 18).

Fra il II saggio, che è del 1934 e il III, apparso nel 1965, c'è notevole convergenza. L'episodio della clamorosa disfatta bizantina di Manzikert, l'anno 1071, nella quale lo stesso Basileus, Romano Diogene, viene catturato dal sultano turco Alp-Arslān, è inserito nella prospettiva dei rapporti fra Bisanzio e i Selgiuchidi nel corso di quel secolo XI. In tale prospettiva più vasta, Manzikert fu come un'eccezione rispetto ai continui tentativi bizantini di assicurarsi la neutralità dei Selgiuchidi, anche a costo di inimicarsi i Fatimiti di Egitto, con i quali i Bizantini intrattenevano contemporaneamente buoni rapporti (III, p. 15).

Ancora alle campagne di Alp-Arslān è dedicato il VII saggio, mentre il IV esprime dubbi su una ipotetica spedizione di Čagri-Beg sui confini armeni, attorno all'anno 1020.

Due fonti, fino allora inedite, vengono studiate, l'una nel VI saggio, l'altra, nel XI. Cahen ne trae preziose informazioni su particolari spedizioni nel Nord-ovest dell'Iran da parte di Tugrīl-Beg e di Alp-Arslān e su località dell'Asia Minore al tempo del dominio selgiuchide.

Altri due saggi, il X e XII, sono accomunati dal fatto che rīguardano ambedue il medesimo secolo XIII.

Il saggio VIII, è una brevissima indagine su un casato bizantino al servizio dei Selgiuchidi. E il saggio IX si trova in questa prima

serie perché tratta ancora di Selgiuchidi e di Turcomanni, sia pure su uno sfondo crociato e di rapporti Oriente-Occidente che rientra piuttosto negli argomenti della seconda serie.

Tre dei saggi della parte, *Oriens Christianus*, i saggi B, C, D, si occupano tutti tre dello stesso problema storico: precisare il contesto in cui è nata la Prima Crociata, per sfatare delle *idées reçues* non corrispondenti a realtà e per tentare di mettere a fuoco le vere cause. Il saggio B, che riprende idée già espresse nel saggio C, cronologicamente anteriore, si ribella al luogo comune che attribuisce all'occupazione turca dell'Asia Minore la causa che scatenò la reazione della Prima Crociata (B p. 6).

Per l'A. è falso ricercare la causa della Crociata sia in un esclusivo entusiasmo religioso, come in un puro calcolo politico economico (B p. 26).

Per lui, il contesto nativo della Crociata si può descrivere così: lo sviluppo interno del mondo musulmano nel XI secolo provocò in Oriente una nuova offensiva dell'Islam contro Bisanzio, ma senza detrimento delle cristianità interne al mondo islamico, né senza ostacolare l'afflusso dei pellegrini in Palestina. La politica della guerra santa contro l'Islam non nacque a Bisanzio ma in Occidente dove fu, almeno in parte, provocata dall'azione papale. Il Papato vide nella Crociata un mezzo per riunire i Cristiani sotto l'egida propria e di conseguenza una condizione per resistere vittoriosamente alla pressione imperiale nel conflitto papato-impero (B p. 29).

In D, Cahen si chiede quale sia stata la reazione Musulmana alla Crociata e se l'ideologia islamica del *ǧihād* fosse modificata da quella. « Là-dessus — precisa Cahen — il faut répondre franchement non » (D p. 633).

Dopo aver studiato come l'Islam reagisse alle Crociate, Cahen studia nel saggio seguente, E, l'atteggiamento di un famoso Crociato, Luigi IX, nei riguardi dell'Islam.

Nel saggio F, l'A. parte dalla constatazione che principi latini d'Oriente ricorrevano spesso a medici musulmani e riporta testimonianze sul buon governo franco in Oriente. Per equilibrarle, l'A. ne cita altre, secondo le quali dei Musulmani colti hanno preferito lasciare le terre occupate dai Latini per emigrare in territori Musulmani. La saggia e realistica conclusione comunque è che dobbiamo guardarci dall'esagerare per eurocentrismo l'influsso delle Crociate sulla vita degli Orientali (F p. 360). Una monografia sulle Crociate, pubblicata 30 anni dopo che era apparso questo saggio di Cahen, mette in guardia opportunamente il lettore occidentale contro tale errore di prospettiva: A. LUEDERS, *Die Kreuzzüge im Urteil syrischer Quellen*, Akademie, Berlin 1964, pp. 20-21.

Due articoli della raccolta trattano dell'Oriente Latino sotto l'aspetto giuridico-sociale. L'uno G, esamina la contea d'Edessa, il principato d'Antiochia, la contea di Tripoli e il regno di Gerusalemme sotto il profilo della storia delle istituzioni e del diritto. L'altro H, indaga sull'eventuale modifica apportata dall'Occidente alla strutture

sociali preesistenti. E se nel saggio G, Cahen rettifica l'opinione semplicistica di coloro che vorrebbero confondere le istituzioni di Antiochia e di Gerusalemme quasi potessero considerarsi un codice unico (G pp. 169-172) in H, Cahen conclude che, « les Francs, au niveau de la vie paysanne ont au total largement conservé ce qu'ils avaient trouvé » (H p. 309).

Il medesimo rapporto fra Oriente e Occidente, così difficile da precisare, in quanto richiede la competenza simultanea sull'uno, come sull'altro, è studiato anche sotto l'aspetto degli scambi economici e commerciali. Il saggio A, rilegge infatti, con nuova attenzione un brano della cronaca di Yaḥya d'Antiochia. Secondo quello, il commercio di Amalfi con l'Egitto sarebbe già nel secolo X molto più importante di quanto non si pensasse. Se infatti nel 996, al Cairo, ben 160 commercianti amalfitani vengono massacrati sotto l'accusa di aver appiccato il fuoco a navi preparate per soccorrere Tripoli di Siria, come quel testo riferisce, ciò suppone che la repubblica di Amalfi avesse già a quell'epoca un ragguardevole volume d'affari con l'Egitto. Il saggio I, descrive una forma di colonialismo commerciale esercitato dall'Occidente sull'Oriente. Infatti gli Occidentali, prima che i depositi d'allume di rocca della Focea fossero sfruttati dai Genovesi o dai Veneziani, compravano l'allume egiziano, e rivendevano all'Egitto i prodotti tessili trattati con quello stesso allume.

Non manca neppure, circa il rapporto Oriente-Occidente, un problema di storia letteraria. In K, l'A. si occupa di Canzoni medievali francesi sulle Crociate. Le due canzoni, *Antioche* e *Jérusalem* sarebbero nate in Occidente, Ma per i *Chétifs* è inutile ricercare una fonte. In essi, ricordi storici sono amalgamati a racconti nati in Occidente, probabilmente a Poitiers e a temi folclorici orientali. La mescolanza di tali elementi eterogenei sarebbe dovuta al poeta di corte di Raimondo d'Antiochia, e risalirebbe a prima del 1149, anno della morte di quel principe (K p. 328).

Chiude il volume il saggio L, che è di fatto più recente (1974). L'A. vi si chiede come mai la lettera di Alessio Comneno al conte Roberto di Fiandra, abbia quell'indirizzo. Essa è certamente un falso, ma che precede senz'altro l'anno 1108, essendo già citata in *Gesta Dei per Francos* di Guibert de Nogent. L'ipotesi espressa nel 1950 da Joranson, che il falso debba collegarsi alla compagna antibizantina di Boemondo (1105-1106) non spiega ancora l'indirizzo al conte di Fiandra, che con quella campagna non risulta avesse a che fare.

Perché invece non supporre che i conti di Fiandra praticassero una politica orientale? (L p. 87). Di fatto, l'A .documenta una politica orientale fiamminga che rende plausibile l'indirizzo al conte di Fiandra della lettera falsificata.

Riserviamo due parole a parte al saggio J, *Un document concernant les Melkites et les Latins d'Antioche au temps des Croisades* (1971), l'unico della serie che affronti l'importante argomento della relazioni di buon vicinato fra Cristiani latini e non latini al tempo delle Crociate.

Si tratta di un atto in arabo pubblicato nel secolo scorso da Salvatore CUSA nella raccolta *Diplomi greci e arabi di Sicilia* e concernente, non la Sicilia, ma il principato franco d'Antiochia. Vi si legge di un certo Giovanni, diacono della cattedrale di S. Pietro in Antiochia, al quale il Priore dell'Abbazia gerosolomitana di Nostra Signora del Getsemani aveva concesso un terreno e una chiesa in rovina situati nel principato d'Antiochia. Ma non avendo potuto Giovanni soddisfare la condizione di restaurare le chiesa, un certo Bāyān, Priore della chiesa antiochena di Santa Maria Latina decide, a nome del Priore Adamo di Nostra Signora del Getsemani, di passare il tutto al prete greco Kyr Marī, il quale si impegna a restaurare la chiesa, purché sia esonerato per un biennio dalla tassa che deve a Nostra Signora del Getsemani. Il documento è perciò un contratto fra Latini, quali sono i Benedettini del convento di Nostra Signora del Getsemani e il prete greco-melkita Kyr Marī. Probabilmente anche il diacono sposato Giovanni era greco-melkita.

È quindi una preziosa testimonianza di concreti rapporti interrituali.

Asseriamo, a conclusione di questa breve rassegna, che l'Editore ha avuto un'ottima idea nel raccogliere questi saggi in un volume, facendoli precedere da una breve prefazione di Hélène Ahrweiler e corredandoli di un utilissimo indice analitico. Sfogliando queste pagine noi constatiamo una volta di più quale statura di ricercatore abbia Claude Cahen. Egli spazia con profonda competenza nei singoli settori dell'orientalismo, dall'islamologia, alla turcologia, alla bizantinologia, all'Oriente cristiano e ai rapporti fra Oriente e Occidente.

Un'altra constatazione abbiamo fatto durante una lettura il cui interesse si è sempre mantenuto desto. Grande orientalista è chi compone opere di ampio respiro, che diventano classiche, e tale è Claude Cahen, autore di *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche*, Geuthner, Paris 1940, di *Preottoman Turkey*, Sidwick and Jackson, London 1968 e dei capitoli inseriti nella *History of the Crusades*, a cura di Kenneth M. SETTON, The Univ. of Wisconsin Press, 1969-.

Ma per arrivare a quei traguardi bisogna avere la costanza e l'umiltà di fare molte ricerche di dettaglio, tanto più dure quanto più nascoste e apparentemente meno fruttuose. Bisogna insomma scrivere numerosi saggi minori, avendo la pazienza di tornare più volte con quelli sullo stesso argomento (come ha fatto Cahen; e noi lo abbiamo sottolineato) considerando lo stesso problema sotto diverse angolature, pronti a rivedere i risultati dei propri scritti precedenti, completandoli con una coerente onestà.

Infatti, l'affrontare questioni singole, sfruttando semmai una fonte inedita, per rettificare un'opinione comune che si scopre errata, non solo fa progredire effettivamente la scienza, ma prepara la via alle visioni di insieme, dagli orizzonti più vasti.

V. POGGI S. J.

Marius CANARD, *L'expansion arabo-islamique et ses repercussions*, Variorum Reprints, London 1974, pp. 478.

È la raccolta di una ventina di scritti di M. Canard apparsi tra il 1929 e il 1972. Essi sono ordinati nel volume, non in base alla data di apparizione, ma secondo affinità tematiche e vengono contrassegnati da un numero ordinale progressivo. Per citarli singolarmente, ci serviamo perciò anche noi di quel numero ordinale. Vogliamo infatti tentare una valutazione di insieme, in base a eventuali elementi comuni. Benché la somma dei saggi dimostri ancora una volta la vastità degli interessi e delle competenze di Canard, gli stessi possono raggrupparsi sotto alcuni determinati argomenti.

Parecchi articoli della raccolta, riguardano, per esempio, l'area mediterranea occidentale. Sia che si tratti dei rapporti *ante litteram* della Francia con l'Algeria, nell'ipotetica genealogia di Bertrand du Guesclin (I); o della conquista musulmana della Sicilia (II); della storia dell'isola sotto i Fatimiti (IV); dell'evolversi delle simpatie politiche di una famiglia arabo-andalusa, che passa dall'obbedienza fatimita a quella omayyade (V); di alcune grandi figure di geografi medievali del Maġrib (XIV); di elementi etnologici delle popolazioni arabofone: della diffusione tra loro dello sport della lotta (XI); di cinofagia nel Sahara (XV); dello strumento usato per un castigo penale (XVI) tutti questi articoli, scritti da chi ha trascorso molti anni nel Maġrib, rispecchiano efficacemente l'umano interesse dell'A. per la terra dove ha vissuto e per il popolo con il quale è venuto a contatto.

Allora uno capisce perché l'A. nel saggio XIII, si inchini con riverente rispetto sulla figura di un altro umanista (il termine si addice anche a Canard) il Reiske, il quale si ribellava allo studio dell'arabo come fine a se stesso. Anche di Canard si potrebbe dire quanto lui scrive di Reiske: « il voulait savoir l'arabe, non pour édifier par ce moyen la philologie dite sacrée... mais pour connaître les arabes » (XIII, p. 6).

Benché il filologo più esigente trovi in Canard uno studioso che impiega con rigore il metodo filologico, nessuno di questi scritti può suggerire l'idea che l'A. sia un pedante. Il suo metodo è funzione dell'approfondimento della storia. La misura di così sana prospettiva è data dal saggio III sulla rapidità travolgente della primitiva espansione musulmana. Questo fenomeno, la cui interpretazione lascia tuttora perplessi gli storici, viene da lui descritto con lucidità e cognizione di causa. La trattazione, agile e avvincente, suppone, oltre una diretta familiarità con i documenti, anche una personale riflessione su di essi e un alto grado di penetrazione delle intrinsiche cause del fenomeno.

Canard non ha neppure trascurato l'ambito della letteratura popolare, cioè dei romanzi cavallereschi e della novellistica. Nei saggi XVII, XVIII e XX vengono infatti studiate le epopee popolari di Baṭṭāl e di Digenis Akritas e le Mille e una notte. Quelle epo-

pee e quelle novelle sono più importanti di quanto non si creda, per la storia culturale del mondo islamico e bizantino. Hanno lo stesso peso che il poema del Cid e la Chanson de Roland nella storia culturale di Spagna e di Francia.

Una serie di scritti della raccolta (VI, VII, VIII, IX, XVIII, XIX, XX e XXI) interessano direttamente l'armenologia. Canard è un islamologo che ha le carte in regola anche per quella disciplina orientalista. Più d'uno di quei saggi tratta dei Pauliciani (XVIII, XIX, XXI). Codesti saggi, con gli altri di interesse armenologico e con quelli di interesse bizantinologico, costituiscono un valido contributo alla storia dell'Oriente Cristiano.

Con la sua conoscenza del russo, Canard mette inoltre alla portata di quanti non leggano quella lingua, non solo una storia dell' orientalismo russo fino alla rivoluzione bolscevica (XII) ma anche studi in russo che egli non si accontenta di tradurre, ma annota e aggiorna sotto il punto di vista bibliografico (XIV, XVIII, XX) cosicché i lettori possono ammirare insieme Autore e Traduttore.

Al riguardo, troviamo attualissima la traduzione del capitolo di Kračkovsky, sui geografi arabi del Maġrib, ivi compreso al-Idrisī. Di quest'ultimo e del suo *Libro di Ruggero*, Kračkovsky scriveva nel 1940, per citare il francese di Canard, « Il serait vraisemblablement possible maintenant d'entreprendre une édition complète du *Nuzhat al muštāq*. Dans ces dernières années, l'idée en a été reprise plus d'une fois en Hollande et en Italie » (XIV, p. 53). Di fatto, quattro orientalisti italiani e un editore olandese stanno ora portando a termine quell'impresa.

Ma concludiamo con due annotazioni personali che sono piuttosto occasionate dalla lettura della raccolta. I due articoli su trattati bilaterali fra Mamelucchi e Cristiani, armeni o bizantini (VII e VIII) ci confermano nella convinzione che certi storici musulmani riferissero le formule cristiane di giuramento premesse ai trattati, senza la pretesa che fossero le testuali parole, ma secondo degli stereotipi convenzionali.

Infatti, non soltanto esistono nella letteratura storica islamica dei repertori contenenti le formule con le quali i Cristiani si presumono confermare i loro trattati. E sarebbe proprio il caso di Qalqašandī († 1418) autore studiato da Canard in uno di quei saggi (VIII). (Cfr. H. Lammens, *Al-mukātaba al-rasmiyya bayna l-aḥbār al-rūmāniyyīn wa mulūk Miṣr, naqlan 'an al-Qalqašandī*, in: *al-Mašriq*, V (1902) pp. 206-209; Idem, *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*, in: *Revue de l'Orient Chrétien*, IX (1904) pp. 151-187; 359-392).

Ma in uno dei trattati descritti, l'ipotesi che le parole riferite non corrispondano esattamente a quelle usate nel patto, è avvalorata da altre considerazioni.

La formula di giuramento attribuita dalla *Sīrat Qalā'ūn* di Ibn 'Abd al-Ẓāhir (1233-1293) agli Armeni, che sono precalcedonesi (VII, pp. 249-250) è troppo simile a quella attribuita da Ibn Furāt (1334-

1405) ai Franchi, calcedonesi, che stipulano con i Mamelucchi il trattato di Acri del 1283. (Cfr. *Formula del giuramento dei Franchi*, in: *Storici Arabi delle Crociate*, a cura di Francesco GABRIELI, Torino, Einaudi, 1957, pp. 313-314). La somiglianza delle professioni di fede contenute nei due giuramenti, è rilevata da Canard (VII, p. 249, n. 115). Ma il paragone meriterebbe ulteriori riflessioni, Non solo per l'esatta traduzione di un passo, frainteso da Quatremère, *wa ḥaqq al-ṣalīb al-a'ẓam al mustaqill bi-l-nāsūt al-akram*, che si trova in ambedue i testi, ma perché la medesima professione di fede sarebbe attribuita a Cristiani di credo precalcedonese e calcedonese,

Inoltre, in quei giuramenti cristiani, Cristo viene detto « spirito santo » o « spirito di Dio » (VII, p. 250; *Storici arabi delle Crociate*, *op. cit.*, p. 313). Di fatto questa designazione di Cristo è piuttosto coranica (Cor. IV, 171) che biblica. E questo costituisce un altro argomento per dissuaderci dal credere che tali espressioni riferite da Musulmani fossero usate effettivamente in giuramenti cristiani.

Un altra domanda che un articolo della raccolta ha suscitato in noi, è rimasta insoluta: se la pace armeno-mamelucca del 1285 abbia portato con sé una situazione favorevole per gli Armeni in Egitto. Infatti, dopo il successo dell'armeno Badr al-Ǧamālī, visir dal 1073 al 1094 e dell'armeno rimasto cristiano Bahrām, ' spada dell'Islam e corona della patria » dal 1135 al 1137, molti Armeni si erano stabiliti in Egitto, conseguendovi prosperità e onori. Canard avrebbe potuto accennare al problema, avendovi consacrato, sia pure circa altro periodo, più di uno studio (M. CANARD, *Un visir chrétien à l'époque fatimite, l'arménien Bahrām*, in: *Annales de l'Institut des Etudes Orientales*, XII (Alger, 1954) pp. 84-113; IDEM, *Notes sur les Arméniens en Egypte à l'époque fatimite*, in AIEO, XIII (Alger, 1955) pp. 143-157). Non solo sotto i Fatimiti, ma anche in seguito, degli Armeni ebbero parti importanti nella storia cristiana d'Egitto. Era armeno il famoso storico di chiese e monasteri egiziani, Abū Ṣāliḥ al-Armanī, che scrisse all'inizio del secolo XIII. Lo era probabilmente anche Buṭrus al-Sadamantī al-Armanī, teologo ed esegeta contemporaneo di Baybars (cfr. P. Van den AKKER, Buṭrus as-Sadamantī, *Introduction sur l'Herméneutique*, Beirut, Dar el-Machreq, 1972, pp. 22-23, 27).

Sono soltanto postille che ci scorrono dalla penna nel corso di questa affascinante rilettura degli articoli di Canard. Incondizionata è la nostra ammirazione per l'A., soprattutto per la sua capacità di viaggiare sicuro al di qua e al di là delle frontiere che separano distinte discipline, non solo della distinzione minore che c'è tra la storia dell'Egitto e quella dell'Armenia, ma di quella maggiore che vige tra l'orientalismo islamologico e quello cristiano. La sfida attualissima dell'interdisciplinarità è accettata e vinta da Canard.

V. POGGI S. J.

Günter Lüling, *Über den Ur-Qur'ān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*, Verlagsbuchhandlung H. Lüling, Erlangen 1954, pp. 542.

L'introduzione dichiara il senso dell'opera, formulando 4 tesi:

1) il testo coranico cela un testo originario cristiano preislamico: (pp. 1-4)
2) perciò la redazione coranica tradizionale contiene due tipi di testi: un testo bivalente, suscettibile di interpretazione cristiana, oltre che musulmana; l'altra, un testo univoco, originariamente islamico (pp. 5-9)
3) il testo coranico tradizionale è il risultato di numerose elaborazioni redazionali (pp. 9-13)
4) per una conoscenza oggettiva e profonda del Corano sono necessarie cognizioni extracoraniche finora trascurate dall'islamologia (pp. 13-14).

Il primo capitolo è una dimostrazione pratica di queste tesi, nei confronti delle sure 96 e 80. « Il testo della sura 96 (vv. 1-19) è preislamico e cristiano, preesistente senza dubbio al Profeta, forse addirittura di un secolo; da lui e dagli intimi suoi fedeli modificato a bella posta » (p. 76).

Il versetto 41 della stessa sura 80, con il termine « aurora » richiama la famosa *laylat al-qadr* o notte del destino della sura 97. Si tratterebbe della notte in cui è nato Cristo (pp. 116-117), mentre l'interpretazione tradizionale la identifica con la notte in cui il Profeta ricevette la prima volta la divina rivelazione. A questo proposito l'A. avrebbe potuto citare, Theodor Lohmann, *Die Nacht al-qadr*. Uebersetzung und Erklärung von Sure 97., in *Mitteilungen des Instituts für Orient-Forschungen*, XV, 2 (Berlin 1969) pp. 275-285.

Se nel primo capitolo, circa le sure 96 e 80, l'A. ha fatto ricorso soprattutto ad argomenti grammatico-lessicali, nel secondo capitolo, a proposito di passi delle sure 89 e 101, egli ricorre anche ad argomenti metrico-ritmici. Studiando infatti la struttura ritmica di quei passi coranici e paragonandola con la struttura ritmica a strofe, documentata nelle letterature siriaca, copta, etiopica e bizantina, l'A. formula delle leggi metriche, in base alle quali ricostruisce le strofe delle sure in questione.

Nel capitolo terzo, l'A. ricorre al comparativismo concettuale. Per riscoprire il Corano originario l'A. non si limita a fare dei paragoni con dei concetti cristiani, ma tiene conto di simititudini con i concetti pagani. Secondo lui la concezione islamica del paradiso sarebbe imparentata con la concezione pagana del bosco sacro o giardino di delizie, alla quale si oppone la concezione cristiana. Eppure la concezione del paradiso cristiano, in contrasto con la concezione pagana, poi assimilata dall'Islam, sarebbe presente come « sostrato » in certi passi coranici.

Il capitolo quarto continua il discorso del predecente, occupandosi ancora del concetto pagano del giardino di delizie: nelle tre sure

55, 77 e 78, il testo coranico originario è « cristiano » perché giudica il bosco sacro pagano in senso diametralmente opposto al testo redazionale delle medesime sure, univocamente islamico (cfr. le tesi formulate nell'Introduzione).

Nel capitolo V l'A. segnala altri testi del Corano originario (per esempio delle sure 25 e 26) e ne sottolinea il carattere preislamico-cristiano. Ma l'A. ha lasciato per ultima una scoperta di cui si compiace. Il testo coranico 74, 1-30, cioè di quella sura 74 che, insieme alla 96, è una delle più antiche, costituisce un vero e proprio inno cristologico, purché lo si liberi dalle sovrastrutture e dalle modifiche redazionali successive.

L'A. dedica una cinquantina di pagine (pp. 340-400) a restituire all'inno sulla discesa di Cristo agli inferi la sua forma originale. In 74, 18-25, l'A. trova allusioni alle sofferenze e alla morte di Cristo, cioè in contrasto con la tradizione islamica, per la quale la morte di croce del Cristo non è ammissibile.

Ma di questo contrasto, fra il testo coranico da lui ricostruito e la tradizione islamica, l'A. non sembra consapevole, non facendo neppure cenno alla *vexata quaestio* del *šubbiha lahum* (Cor. 4, 157).

Il volume si chiude con un Epilogo che spazia in una prospettiva personale di Kulturgeschichte a giustificazione della quale storia delle religioni, storia della scrittura e antropologia culturale sono chiamate in causa.

Come si vede, l'opera non pone ex professo il problema del giudizio coranico sul Cristianesimo. Ma contribuisce indirettamente all'impostazione di quel problema andando alla ricerca di un sostrato cristiano del Corano. Se il Corano non può essere letto con una comprensione integrale senza supporre e riscoprire quel sostrato cristiano i termini del problema si modificano sostanzialmente.

Questo libro ricerca appunto quel sostrato, cioè il sottofondo, consapevole o meno, che la redazione del testo a noi tramandata non riconosce come prestito allogeno. E questa ricerca ci sembra in sé del tutto giustificata.

Siamo poi pienamente d'accordo con l'A. nel prendere seriamente il problema di una letteratura arabo-cristiana, mentre l'orientalismo ufficiale identifica spesso e volentieri lingua e letteratura araba con lingua e letteratura islamica.

La penisola arabica dei tempi del Profeta conosceva il cristianesimo. Tutte le cristologie, la calcedonese, la non efesina e la non calcedonese, erano rappresentate in Arabia.

L'ipotesi dell'A. che il Cristianesimo avesse penetrato il contesto arabico preislamico cosicché l'abitante dell'Arabia di allora, pur non essendo cristiano, fosse immerso in un contesto influenzato del Cristianesimo, è un ipotesi plausibile.

Così pure la concezione dell'A. ci sembra consona con quanto scrive Irfan SHAHĪD, *The Martyrs of Najrān*, New Documents, Société des Bollandistes Bruxelles 1971, pp. 62, 96-98 e che noi stessi riteniamo fondato (cfr. la ns. recensione dell'opera cit. di SHAHĪD,

in: *OCP* 39, 1973, pp. 522-525) sulla probabile esistenza di una redazione araba preislamica, almeno parziale della Bibbia. Se infatti l'A. suppone l'esistenza di inni cristologici arabo-cristiani preislamici, tanto più si potranno supporre testi biblici in arabo.

In tale contesto, varie ipotesi dell'A. ci sembrano degne di considerazione, anche perché le vediamo concordare con opinioni espresse indipendentemente da altri. Valga ad esempio l'interpretazione della famosa *laylat al-qadr*. In un testo etiopico del secolo XVI quell'espressione coranica viene appunto riferita, come vuole l'A., alla notte della nascita di Cristo: 'ENBAQOM, *Anqaṣa amin* (*La Porte de la Foi*), *Apologie Ethiopienne du Christianisme contre l'Islam à partir du Coran*. Introduction, Texte critique, Traduction par E. J. Van DONZEL, Brill, Leiden 1969, testo etiopico pp. 186-188; tr. fr., pp. 187-189.

Un libro recente, che l'A. non cita, esprime la stessa convinzione: Giulio BASETTI-SANI, *Il Corano nella luce di Cristo*. Saggio per una interpretazione cristiana del libro sacro dell'Islam, Edizioni Missionarie Italiane, Milano–Parma, Torino 1972, p. 176; cfr. la nostra recensione, in: *Levante* XX, 2 (Roma, giugno 1973) pp. 51-55.

Ci lascia invece perplessi il fatto che, proprio nella formulazione di ipotesi che noi stessi riteniamo degne di considerazione, l'A. si limiti quasi esclusivamente ad argomentazioni filologiche. E in quel campo, altamente specializzato, di filologia semitica, circa il quale l'A. pretende insegnare anche a specialisti quali Anton Spitaler, le cui riserve nei suoi riguardi l'A. ha l'onestà di menzionare (pp. 418-420) noi non ci sentiamo la competenza e l'ardire di seguirlo fino in fondo. Per questo ci dispiace che l'A. non abbia inserito quelle argomentazioni filologiche in un contesto globale che comprendesse anche i risultati delle scienze storiche, archeologiche ed epigrafiche sull'Arabia preislamica. L'A. avrebbe dovuto premettere uno *status quaestionis* storico e corroborare anche storicamente le sue ipotesi. Cita una volta uno dei 5 volumi di Franz ALTHEIM e Ruth STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, de Gruyter, Berlin 1964-1969 e sembra ignorare scritti antichi e recenti importanti per trattare dell'elemento cristiano attivo nella vita culturale araba del secolo VII.

Proprio a livello di quella scienza storica, che l'A. sembra trascurare, noi vorremmo fare un appunto metodologico alla sua opera.

Lo storico deve conoscere i fatti e tentare di « capirli ». Ma non tocca a lui dimostrare che la storia è « sbagliata », tentando di riportare tutto alle « origini », quasi per ipotizzare, a partire da quelle, uno sviluppo storico orientato in altra direzione e perciò diverso. Il Corano è quello che è.

La storia deve limitarsi a cercare la spiegazione di come si è arrivati ai fatti, quali i fatti si presentano. Sincronia e diacronia devono completarsi, non escludersi a vicenda.

La pretesa di risalire alle estreme origini rischia di restare estrapolazione ipotetica irreale, come lo era quella di Schleicher che ricostruiva un indoeuropeo originario mai esistito. Come quell'ipotesi

prescindeva dalla naturale creatività linguistica dell'uomo, così il presupposto ideologico da cui ci sembra partire l'A. prescinde dalla naturale dimensione religiosa dell'uomo e in tal modo esclude illegittimamente dal conto un elemento creativo imprescindibile nella formazione di ogni testo sacro e perciò anche del Corano.

L'A. sembra aver previsto questa nostra critica « Man möge schliesslich auch nicht argwöhnen, der Verfasser hege allein den Verdacht, die Entstehungsgeschichte des Islam könnte totaliter aliter Verlaufen sein » p. 21.

Ma il suo metodo, a parer nostro, offre comunque il fianco a tale critica.

V. Poggi S. J.

Varia

Augusto Guzzo, *Storia della filosofia e della civiltà*, per saggi, prima triade, *La Grecia*: I, *La Grecia prima di Socrate*; II, *Socrate e Platone*, III, *Dopo Platone*, Editrice « La Garangola », Padova 1973, pp. 228, 205, 228.

La *Storia della filosofia e della civiltà* per saggi di Augusto Guzzo è un'opera di ampio respiro costituita da una serie, o piuttosto da un 'ciclo', come scrive l'autore, di studi, svolti a intendere momenti e figure di particolare rilievo della lunga vicenda del pensiero occidentale, dall'età di Omero sino ai giorni nostri. I diversi saggi occuperanno ben dodici volumi, e si articolano in quattro triadi: *La Grecia: La Grecia prima di Socrate, Socrate e Platone, Dopo Platone; Tempi Nuovi: Primo Millennio, Dopo il Mille, Rinascimento; Moderni: Seicento, Settecento, Kant; Contemporanei: Ottocento, Novecento, Oggi*. La prima è stata pubblicata, e le altre seguiranno, si promette, al ritmo di una ogni anno.

All'origine del 'taglio' storiografico che caratterizza l'opera vi è, per esplicita dichiarazione di Guzzo, la spontanea e, assieme, convinta disposizione a un filosofare il quale sia sempre anche confilosofare, a una riflessione che, senza mai ridursi a « servaggio mentale verso chicchessia, per quanto grande e celebre », esclude « la sicumera irresponsabile di voler camminare in selvaggia solitudine » (vol. I, p. VIII), e si fa dialogo attento e meditato con le grandi voci del passato. Dialogo sollecitato da intime, impellenti esigenze di pensiero, sicché l'analisi storiografica ha assunto necessariamente la figura del saggio, della ricerca volta a penetrare problemi e figure con particolari assonanze, invece che quella « di una storia *generale* della filosofia e della civiltà con impegno di continuità e di compiutezza » (vol. I, p. VII), di una ricostruzione metodica e, almeno intenzionalmente, esauriente della riflessione filosofica. Peraltro, sia detto per inciso, Guzzo riconosce i grandi meriti di questa diversa

sorta di storiografia, da cui dichiara di aver costantemente tratto partito, ed è, inoltre, convinto che anche filosofi, opere, tradizioni non direttamente affrontati, ma ai quali non di rado egli si richiama con rapide citazioni, figurino in tal modo come « presenze intensive », e contribuiscano in maniera tutt'altro che irrilevante a delineare il quadro generale di un'epoca, sí da compensare in una certa misura le lacune e gli iati che la concezione stessa dell'opera comporta.

La seconda caratteristica fondamentale di questo ciclo di saggi, l'essere cioè esso anche una storia della civiltà, deriva dal fatto che Guzzo non riconosce alla separazione corrente del pensiero in 'filosofico', 'scientifico', 'religioso', 'politico, 'estetico' e simili, più di una funzione didattica, di cui questa sua fatica non ha inteso preoccuparsi.

Ciò ha portato, per quanto attiene alla sezione già pubblicata dell'opera, a un ampliamento delle prospettive consuete nella considerazione di autori come Socrate, Platone, Aristotele, e alla trattazione di argomenti pertinenti alla storia del pensiero scientifico e alla storia della religiosità, in particolare nei saggi sugli dèi del mito greco, su Euclide, su Archimede e su Tolomeo.

Accanto alla cura con cui vengono esaminate le diverse componenti del pensiero di un singolo autore, sia pur egli Platone, nelle loro peculiarità, nei reciproci nessi, in rapporto al presumibile sviluppo del pensiero, tale apertura di orizzonte contribuisce a rendere l'analisi di Guzzo particolarmente aderente alla concretezza del mondo cui si rivolge. Esemplare a tal proposito ci sembra l'attenzione che egli riserva anche ad aspetti che potrebbero sembrar marginali in una storia pur sempre incentrata sulla problematica filosofica, mentre invece, a nostro avviso, gettano su di essa una nuova luce, facendoci cogliere la temperie spirituale in cui nasce e si sviluppa e caratterizzando il 'genio greco' secondo figure inconsuete.

Pensiamo qui, in particolare, al breve saggio sui *Canoni matematici delle arti* (vol. I), che chiarisce attraverso precisi esempi storici come siano state intese dai loro stessi creatori idee quali quella appunto di 'canone' e quella di '*symmetria*'. E pensiamo alle considerazioni, comprese nel saggio *Continuità e perennità dello spirito greco* (vol. III), sulla preghiera bizantina. Preghiera che Guzzo definisce 'analitica', perché « va a cercare ciascun fedele, ciascun uomo e ciascuna donna », di ciascuno curandosi, senza ridurre a folla 'il popolo di Dio'. E che ci « permette di guardare nell'animo di quella civiltà che, nei mosaici di Ravenna, vediamo così solenne — ma sempre, e *pour cause*, ieraticamente solenne » (vol. III, p. 216), per rintracciarvi il patrimonio spirituale, di concetti e di sentimenti, dell'Ellade, « la dolcezza greca portata nel modo d'intendere e vivere il cristianesimo. Sottigliezza incomparabile di distinzioni concettuali, coraggio mentale di violare la legge logica della non-contraddittorietà pensando Iddio uno e trino, potenza sistematica nel formare il corpo dottrinale della teologia, e intanto vocazione poetica nel continuare le forme della rappresentazione tragica antica ideando, con la spontaneità e naturalezza proprie del genio greco, una sacra

rappresentazione, dove simbolo ed esperienza mistica, chiarezza mentale e onda di sentimento fanno tutt'uno » (vol. III, p. 218).

Alla discussione del concetto e del metodo della storia della filosofia, d'altronde, è dedicata una buona metà del primo volume, che raccoglie sei saggi di Guzzo sull'argomento. L'ultimo, *Storia della filosifia e storia*, è stato scritto appositamente per questo 'ciclo', e affronta appunto il problema del rapporto fra storia della filosofia e « storia della civiltà nel più ampio senso della parola ». La convinzione che il filosofare sia sempre anche confilosofare, ad ogni modo, ci sembra possa venir assunta come il filo conduttore della riflessione che Guzzo sviluppa in tutti i saggi, sebbene essi siano variamente articolati e risultino ciascuno in se stesso compiuto. Tale concezione è discussa espressamente ne *Il momento storiografico del filosofare* e nei *Criteri metodologici per una moderna storiografia filosofica*, dove viene ribadita, fra l'altro, la convinzione che la storiografia filosofica abbia senso compiuto soltanto all'interno di una prospettiva teoretica. Ed è precisata, in *Tre luoghi comuni della storiografia filosofica*, attraverso la polemica presa di posizione nei confronti di alcuni *idola* che spesso impacciano l'attività storiografica. Anzitutto la pretesa di analizzare il pensiero filosofico secondo il problema gnoseologico, o morale, o estetico, o simili, « presi come problemi tipici permanenti, magari seguiti attraverso la storia, ma considerati aventi un contenuto concettuale e, direi, una struttura loro propria, indipendentemente e sopraordinatamente alle inflessioni storiche particolari » (vol. I, p. 47). In secondo luogo, la convinzione che la storia della filosofia si dia, quasi in forza di un'intima sovrapersonale consequenziarietà, attreverso 'passaggi necessari'. E infine, la nozione di 'superamento', per la quale la riflessione filosofica sorge *dalle* filosofie precedenti e non, come è il realtà, *sulle* filosofie precedenti, ed è ridotta « a un positivistico prodotto o portato », o a un « dialettico sviluppo ». La concezione del filosofare come confilosofare sta anche a fondamento di *Messianismo, dialettismo e gnoseologia scettica nella storiografia filosofica*, in cui il momento conoscitivo storiografico del pensiero in atto viene visto come « lo sforzo d'erigere in sé medesimo, in una seità che sia tutta sua pur facendosi valere in noi, l' 'altro' col quale disputiamo; lo sforzo di staccar da noi e contrapporre a noi l' 'altro', conferendogli, pur in noi, autonomia e vita » (vol. I, p. 44). La medesima concezione, infine, svolge una funzione di primaria importanza, seppur meno immediatamente evidente, nel più denso di questi saggi, *Il concetto hegeliano della storia della filosofia*, laddove l'autore insiste sull'alterità della mente dal vero e sulla inaccettabilità di una filosofia la quale riduce le filosofie precedenti a suoi semplici momenti.

In effetti, l'esigenza, che sta all'origine di tutti questi studi, sia di quelli relativi alla metodica storiografica sia di quelli a carattere propriamente storico, di colloquiare con quanti hanno filosofato « in qualsiasi tempo, in qualsiasi paese, e [...] in qualsiasi forma », per porsi come loro « condiscepolo alla scuola della verità » (vol. I,

p. VIII), conferisce all'opera di Guzzo una singolare compattezza pur nell'articolarsi di tematiche quanto mai varie. Essa risulta così anche una verifica fattuale della piena compatibilità, che può assumere sin la forma della reciproca implicanza, fra riflessione personale e indagine rivolta a cogliere il pensiero altrui rispettandone appieno la figura peculiare.

A. SICLARI

Javier IBÁÑEZ—Fernando MENDOZA, *María en la Liturgia Hispana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1975, pp. 420.

Goza ya de prestigio en los Congresos mariologicos este par de jóvenes profesores de patrística, quienes acaban de publicar con cuidado y pulcritud este reciente libro. Consta él de cuatro capítulos, dos de los cuales — el II sobre *María, Madre de Jesús y Madre de la Iglesia* y el III, *sobre la virginidad integral de María razón teológica de su Asunción al Cielo* — aparecieron anteriormente en « Scripta Theologica » 1971 y 1973 respectivamente. Inéditos son en cambio el I sobre *María en la Patrística* que es una síntesis de la mariología hasta los tiempos de la Liturgia Hispana, y el IV sobre *Cristo, María y la Iglesia* en dicha Liturgia. Dicho en otra forma: después de una introducción en la que se resume la mariología patrística tanto oriental como latina anterior a la Liturgia Hispánica, la investigación se concentra sobre esta y más en concreto sobre los textos del Oficio y de la Misa de las dos fiestas mariológicas más interesantes que son, la poco anterior a Navidad y la Asunción. Se analizan luego los textos más antiguos de la liturgia mozárabe de Navidad donde el enfoque es sobre Cristo, pero donde abundan las alabanzas a su Madre virginal. Para ser completo diré que en el volumen hallamos un « Anexo » con la versión castellana de un relato legendario de la muerte y asunción de María y un claro y útil « Apéndice » sobre *Historia y Fuentes de la Liturgia Hispana.*

El carácter de nuestra revista no acostumbra considerar despacio temas latinos, como son los referentes a la Liturgia Hispana; pero séame lícito alabar el orden meticuloso y el método analítico de esos capítulos en los que se examinan uno por uno los textos para luego labrar una síntesis doctrinal bien fundada y crítica, susceptible de cotejos ulteriores con otras fuentes del tiempo.

El factor oriental juega mucho en cambio en la síntesis doctrinal sobre la mariología patrística del I capítulo. A mi judicio, nuestros autores han salido bastante airosos de la ardua empresa, dejándose guiar sobre todo por mariólogos precedentes, tales como J. A. de Aldama. Quizás hubiera sido apetecible el aprovechar más escritos posteriores al 1971, v.gr. la « Mariología » de C. Pozo y la obra de

M. Starowieyski, *Maria-Eva in traditione Antiochena, Alexandrina et Palaestinensi saec. V*, Roma 1972.

Muchos plácemes merecen las investigaciones de los dos autores, de quienes esperamos nuevas y valiosas aportaciones.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Jahrbuch für Antike und Christentum, Jahrgang 16. 1973, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster–Westfalen 1974, pp. 190, con 17 tavv. f.t.

Non è facile dare un'idea adeguata di questo volume della nota serie edita a cura del benemerito Istituto Franz Joseph Dölger dell'Università di Bonn. Si tratta di sette articoli (pp. 5-127), di quindici recensioni di altrettanti libri, di due aggiunte al *Reallexikon für Antike und Christentum* e di due relazioni riguardanti l'attività scientifica e l'esistenza del suddetto Istituto, consacrato, com'è notorio, allo studio dei rapporti tra mondo antico e Cristianesimo.

Proprio tali rapporti sono oggetto comune, direttamente o indirettamente, dei vari tipi di contributi pubblicati in questo volume, che, evidentemente, vuole mantenersi sulla falsariga dei precedenti.

Dei sette articoli, due, dovuti alla penna di Josef Engemann, si occupano di vetreria paleocristiana (pp. 5-27 e 127-129), i cui manufatti sono ora conservati a Bonn ed a Cleveland. Il primo è una vera monografia su due ampolle palestinesi ad uso dei pellegrini in Terra Santa, che se ne servivano non solo come « ricordo » del pellegrinaggio, ma anche come vasi per « olio benedetto », cioè o preso da lampade che ardevano in alcuni dei Luoghi Santi o messo a contatto diretto con reliquie o, addirittura, stillato miracolosamente dalle reliquie stesse. L'Engemann studia le due ampolle, giunte a Bonn negli anni 1964 e 1965, sotto l'aspetto tecnico, materiale, epigrafico, culturale, artistico-figurativo, ecc., mettendole spesso a confronto con manufatti analoghi e contemporanei: le note ampolle di Monza, Bobbio, Berlino, Londra, Detroit, ecc. ed alcune opere di oreficeria e di scultura conservate in musei di Washington, del Vaticano, di Ravenna e via dicendo. Le conclusioni dello studioso si fanno valere per serietà ed equilibrio, tanto più che esse sono lo sbocco di una ricerca coscienziosa condotta su una vastissima base di fonti e di studi moderni.

Lo stesso può dirsi, *servatis servandis* e *mutatis mutandis*, degli altri cinque studi, dovuti a Karl Leo Noethlichs (*Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen*, pp. 28-59), Theodor Klauser (*Sind der christlichen Oberschicht seit Mark Aurel die höheren Posten im Heer und in der Verwaltung zugänglich gemacht worden?*, pp. 60-66), Eberhard Oberg (*Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion*, pp. 67-97), Ilona Opelt (*Formen der Polemik im Pamphlet De mortibus persecutorum*, pp. 98-105), Carsten Colpe (*Heidnische,*

jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II, pp. 106-126). Come gli stessi titoli lasciano intuire, abbiamo quasi sempre indagini sulla forma e sul contenuto delle fonti concernenti il mondo tardo-antico e paleocristiano. Fa eccezione l'Oberg, il quale, dopo aver pubblicato un'edizione critica del poema didattico diretto da Anfilochio a Seleuco (cfr. *Patristische Texte und Studien*, 9, Berlin 1969), qui ristanpa il testo greco con una traduzione tedesca a fronte e un'ampio commentario linguistico, teologico, storico.

Tralasciando le recensioni, ricordiamo infine più esplicitamente le due aggiunte al *Reallexikon* suaccennato. La prima riguarda la voce *Fuchs* (volpe) ed è dovuta a E. Diez e J. B. Bauer (pp. 168-178); la seconda, la voce *Gans* (oca), ed è opera di W. Speyer (pp. 178-189). Come al solito, i due articoli sono redatti con una sistematicità e un'erudizione ammirevoli; molti lettori rimarranno sbalorditi di fronte all'importanza storico-culturale, così ben documentata, avuta anche dalle volpi e dalle oche.

C. Capizzi S. J.

Gerhard Kroll, *Auf den Spuren Jesu*. Fünfte, erweiterte Auflage, St. Benno–Verlag GMBH, Leipzig 1975, 586 Seiten, mit 304 Abbildungen.

Als ich im Mai 1973 das Heilige Land besuchte, erzählte man mir in Jerusalem im Päpstlichen Bibelinstitut, daß man dort das Werk von P. Kroll bestens zur Information empfehle. Nun liegt es in erweiterter Auflage vor. « Der Verfasser ist seiner Absicht, das Leben Jesu in seiner Gesamtheit darzustellen, wie es sich heute vom Hintergrund der Evangelien und der neutestamentlichen Zeitgeschichte abhebt, treu geblieben » (S. 8). Doch ist sein Rahmen tatsächlich viel weiter gespannt: Die geschichtlichen Ereignisse werden durch die Zeugnisse der antiken Historiker belegt und das Schicksal der heiligen Stätten durch Pilgerberichte aus den verschiedenen Jahrhunderten dargestellt. Weithin werden die an zahlreichen biblischen Orten durchgeführten Ausgrabungen benutzt. Die vier Teile des Werkes — « zum verborgenen Leben », « zum öffentlichen Wirken », « zur Passion », « zur Verherrlichung » — mit den Untertiteln der einzelnen Kapitel geben wohl einen klaren Überblick über den Inhalt, vermitteln aber noch nicht eine tiefere Einsicht. Der Umfang der Studie wird erst deutlich aus den vielen Illustrationen, unter denen sich geographische Karten, Statistiken, Grund- und Aufrisse befinden, neben zahlreichen schwarz-weißen und bunten Aufnahmen, sodann aus den gut dokumentierten Anmerkungen. Hinzugefügt sind eine Zeittafel zur Heilsgeschichte, der Versuch einer Zeittafel des öffentlichen Wirkens Jesu, ein Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der Abbildungen, ein Bildnachweis und ein Stichwortverzeichnis. All dies erleichtert die Benutzung des schon an

sich wohl gegliederten Werkes, dessen Verfasser um den neuesten Stand der Forschung bemüht ist, positiv und klar urteilt und fesselnd erzählt. Zu großem Dank weiß sich der Verfasser verpflichtet dem Palästinaforscher C. Kopp (S. 544, Anm. 29), der auf seinen Reisen ins Heilige Land immer über Rom kam.

Kaum an einer anderen Stelle der Welt leben Vertreter der drei großen Weltreligionen, des Judentums, des Christentums und des Islams, so eng beieinander wie in Palästina und insbesondere in der allen drei heiligen Stadt Jerusalem. So scheinen im vorliegenden Werk allenthalben Berührungspunkte auf, obschon es nicht die Absicht des Autors war, etwa eine Geschichte der in Palästina vertretenen christlichen Kirchen miteinzubeziehen.

Der Verlag hat sein Bestes geleistet: Tadellos ist der Druck auf Glanzpapier (nur für die Register wurde anderes Papier gewählt, jedoch ohne Schaden für die gute Leserlichkeit). Ausgezeichnet sind die ganzseitigen und zugleich beiderseitigen Farbfotos von Landschaftsbildern und Bauten.

B. SCHULTZE S. J.

Sophronius MUDRYJ OSBM, *De transitu ad alium ritum (a byzantino-ucraino ad latinum)*, Diss. historico-iuridica, (= *Analecta OSBM*, ser. II, sectio I, vol. XXVI), ed. 2ª, PP. Basiliani, Romae 1973, pp. XXIV-182.

La questione dei Riti o delle Chiese orientali, come si preferisce parlare dopo il Vaticano II, è di fondamentale importanza per il diritto canonico orientale. La mancanza di una definizione chiara della loro posizione giuridica è causa di molte incertezze e difficoltà; ciò che si spera possa essere eliminato dalla nuova codificazione. Nel passato si preferiva parlare, invece che delle Chiese particolari, piuttosto dei Riti, nei quali era divisa la Chiesa cattolica. Fra le norme poi che riguardavano la disciplina dei Riti, una delle più importanti era quella che si riferiva al passaggio da un Rito all'altro. Tali passaggi avvenivano spesso nelle regioni, dove convivevano insieme più Riti, come nel Vicino Oriente, nell'Italia meridionale ed altrove; ma essi erano causa di molti dissapori, specialmente nell'antico regno di Polonia-Lituania e nelle sue parti supertiti, come fu la Galizia nell'impero austriaco. Sono proprio queste ultime regioni che costituiscono, sotto questo aspetto, l'oggetto di ricerca della tesi presente.

L'Autore tratta la materia in sei capitoli, dei quali i tre primi sono introduttivi, mentre gli altri, costituiscono la parte principale della dissertazione, specie il capitolo quarto. Nel capitolo primo premette brevemente la nozione di Rito con le questioni connesse: la costituzione, l'enumerazione e il cambiamento del Rito fino al sec. XV. Forse questa parte poteva essere anche più breve e più

chiara, offrendo infine qualche enumerazione ragionata dei Riti. Nel secondo capitolo l'A. si riferisce maggiormente al popolo ucraino trattando della sua conversione nel sec. X, poi delle Unioni del re Daniele (a. 1247), del Conc. di Firenze (1439), e finalmente di quella più duratura conclusa a Brest Litovsk (1595-6). Ma con questa cominciano anche le prime difficoltà, specialmente i così detti passaggi arbitrari al rito latino, contro i quali la Gerarchia ucraina cercò di difendersi ricorrendo alla Santa Sede, la quale emanò (Urbano VIII) il primo decreto di assoluta proibizione di passaggio dei Ruteni al Rito latino senza una speciale licenza della Santa Sede. Contro questo decreto del tutto giusto insorse però il re Sigismondo III di Polonia, proibendo la sua promulgazione sotto il pretesto che "securiorem et meliorem ritum sequi nemo tuta conscientia impediri debeat". Urbano VIII, vista questa opposizione, non ebbe purtroppo il coraggio di insistere sull'esecuzione del decreto, benché si trattasse di un re cattolico, ma restrinse la proibizione con un altro decreto del 7.7.1924 (emanato quindi dopo appena cinque mesi) ai soli ecclesiastici, mentre ai laici il passaggio restò libero. È questo uno degli episodi più tristi nella storia delle Unioni e prima di tutto nella storia della Chiesa ucraina, che si vide così privata ingiustamente di tanti figli, specialmente di quasi tutta la nobiltà, che attirata dalle scuole latine, principalmente dei Gesuiti, finiva con l'abbandonare il proprio rito e con esso anche la propria nazionalità. E tale situazione durò circa 150 anni, fino alla fine del regno di Polonia: fu soltanto Clemente XIV che nel 1774 (16.4), proibì tali passaggi nella parte passata all'impero russo, e Pio VII nel 1802 (13.6) anche per la Galizia. Neppure Benedetto XIV, che due volte trattò di questa questione (nel 1748 e 1751), osò prendere misure decisive, sempre per paura della reazione del potere regio. Tutto ciò viene esposto, ma forse troppo timidamente, e senza sottolinearlo sufficientemente, come sarebbe necessario. Il capitolo finisce con il Sinodo di Zamošč (1720), dopo l'Unione delle rimanenti eparchie, approvato « in forma specifica » dalla Santa Sede, ma che sanzionò anche molte latinizzazioni, introdotte intanto nella pratica liturgica e giuridica.

Il capitolo terzo parla dei tentativi di pacificazione interrituale, se si può chiamarla così: forse sarebbe meglio parlare di promulgazione di alcune norme giuridiche che regolavano le relazioni interrituali, che come tali portavano con sé la certezza giuridica in questo campo, ma non sempre la pace. L'A. tratta prima di tutto di Benedetto XIV e delle sue più importanti Costituzioni riguardo agli Orientali, come "Etsi pastoralis" (26.5.1742) per gli Italo-greci, "Demandatam" (24.12.1743) per i Melchiti, e "Allatae sunt" (26. 7.1755) per il lavoro missionario in Oriente. Benedetto XIV in queste Costituzioni, da bravo giurista, regolò molte questioni fino a quel tempo incerte e stabilì varie norme buone in favore degli Orientali; ma codificò pure la così detta "praestantia ritus latini", che certamente non contribuì al pacifico svolgimento delle relazioni fra Latini ed

Orientali, non soltanto in Italia, alla quale era diretta "Etsi pastoralis", ma neppure altrove, dove la si volle applicare. L'A. mostra bene quanti tentativi fecero i Vescovi latini per applicarla anche in Polonia. Il resto del capitolo si occupa della situazione dei cattolici ucraini nell'impero russo, ricordando la sopramenzionata estensione della proibizione del passagio al rito latino fatta ai laici da Clemente XIV (1774), mitigata poi da Pio VI (1781) e di nuovo ristabilita da Pio VII (1802); poi tratta della posizione degli Orientali nell'impero austriaco: si tratta praticamente della Galizia, che dopo la spartizione della Polonia nel 1775 passò all'Austria. Ivi essi godettero di maggiore protezione da parte dei sovrani: l'imperatrice Maria Teresa li difese contro i tentativi di estendere "Etsi pastoralis" alla Galizia. Giuseppe II poi, suo successore, stabilì la così detta "coaequatio" di tutti i riti cattolici, mantenuta anche dal suo fratello Leopoldo II ed appoggiata efficacemente pure dalla Propaganda Fide che nel 1803 e poi nel 1815 lo ribadì esplicitamente chiedendo per qualunque passaggio di rito la licenza preventiva della Santa Sede. E questa disciplina restò fino alla "Concordia" del 1853.

Nel capitolo quarto l'A. tratta di questa "Concordia", che costituisce la parte principale della sua tesi, parlando in tre articoli della sua genesi, del testo e del suo valore, poi del passaggio ad altro rito ed infine, delle relazioni interrituali familiari. Al principio rileva due massime che vengono ivi sottolineate, cioè la proibizione di passaggi arbitrari e poi l'uguaglianza fra il rito latino ed il rito ruteno: questo secondo trovava una certa difficoltà a causa della già menzionata "praestantia ritus latini", introdotta in parte ufficialmente da Clemente VIII nella sua Istruzione per gli Italo-greci (1595, aa. 22 ss.), inculcata poi ed allargata nella sua applicazione da Benedetto XIV, e tradotta in prassi in seguito costantemente dalla P.F. Per evitare spiacevoli conseguenze che seguivano da tale applicazione, specialmente in Galizia, dove i Latini, benché in minoranza, cercavano di trarne profitto, il governo austriaco domandò l'intervento della Santa Sede, che per mezzo della S.C. per gli Affari Straordinari diede un'apposita Istruzione al Nunzio di Vienna, affinché si addivenisse ad una specie di convenzione fra le due Gerarchie; ciò che si ebbe nello «Schema» della Concordia del 23 dic. 1853: esso contiene nel suo abbozzo 5 capitoli con 25 numeri, che trattano rispettivamente del transito di rito, delle funzioni sacre, dell'amministrazione dei Sacramenti, della celebrazione dei matrimoni e dell'educazione della prole, ed infine del reciproco aiuto nei due riti. Questo Schema fu poi trasmesso alla Santa Sede per l'approvazione, che fu espressa, da Pio IX il 17.7.1863, e la convenzione fu promulgata dalla nuova Congregazione pro Negotiis Ritus Orientalis per mezzo d'un Decreto del 6.10.1963. Essa fissò le norme da seguirsi d'ora in poi nelle relazioni interrituali fra i due Riti.

L'A. si occupa nella sua dissertazione soltanto del primo capitolo della Concordia, cioè del transito di rito, e del quarto concernente la prole nata da genitori di rito differente. Quanto al transito,

esso può essere fatto solamente col permesso della Santa Sede: altrimenti è nullo. Le domande relative devono essere accompagnate dal parere dei due Ordinari, *a quo et ad quem*, il quale ultimo trasmette il libello alla Santa Sede. Nei casi urgenti, l'Ordinario *ad quem*, dopo aver sentito l'Ordinario *a quo*, può ammettere provvisoriamente qualcuno al suo rito, ma sotto la condizione "si a S. Sede transitus hic confirmabitur". Per i *transitus* precedenti, fatti senza tale licenza, si fissa il termine di sei mesi dal giorno della pubblicazione della Concordia in ogni diocesi: in questo spazio di tempo ognuno può ritornare al suo rito originario; dopo invece, i laici dovevano restare nel nuovo rito per concessione della Santa Sede, mentre i chierici dovevano ricorrere separatamente alla Sede Ap. per regolare la loro posizione. In fine vengono stabilite pene per i chierici che accettassero qualcuno al loro rito senza la debita licenza, mentre i passaggi clandestini, anche se scoperti dopo molti anni di permanenza in un altro rito, vengono dichiarati nulli. L'A. aggiunge qui una breve trattazione sull'ingresso dei Latini nell'Ordine Basiliano, e dei Ruteni negli Ordini latini: mentre quest'ultimo ingresso non si poteva fare senza il cambiamento del rito, il primo, concesso già da Paolo V e poi da Pio VII (1822), si intendeva come implicante il cambiamento del rito, solo nel caso che i novizi non fossero sacerdoti.

Altro punto della Concordia trattato dall'A. si riferisce alla lettera D) Sub respectu ineundorum matrimoniorum et educationis prolium: che lui riassume sotto il titolo sulle relazioni interrituali familiari. Quanto al rito della prole, il principio generale tradizionale era che questa doveva seguire il rito del padre. Solamente Clemente VIII e Benedetto XIV permisero che essa poteva eccezionalmente seguire il rito della madre latina "nisi praevaluerit mater (uxor) latina, i.e. si in gratiam uxoris latinae consenserit graecus pater, ut latino ritu baptizetur" («Etsi pastoralis», par. II, X). Nello Schema della Concordia si proponeva che la prole dovesse seguire il rito del padre, per dare alla famiglia unità rituale: ma sull'insistenza dei Vescovi latini, che come minoranza temevano di essere danneggiati da tale norma, benché prima l'avessero accettata, prevalse nella Concordia la prassi precedente, osservata da molti decenni in Galizia, cioè che la prole seguisse il rito dei genitori secondo il sesso, i figli il rito del padre e le figlie il rito della madre. Solamente la prole dei chierici ruteni doveva seguire tutta intera il rito del padre. Quanto al rito dei coniugi viene mantenuto il principio che ognuno conserva il suo rito: soltanto per evitare le difficoltà con la osservanza delle feste e dei digiuni, essi possono essere osservati per mutuo accordo secondo un rito solo. A tale convenzione possono accomodarsi anche le persone di servizio.

Seguono due ultimi brevi capitoli: il quinto sulla disciplina del transito degli emigrati, ed il sesto su quella nel nuovo diritto orientale. Quanto agli emigrati, essi cominciarono ad apparire negli Stati Uniti, nel Canada e nel Brasile già alla fine del secolo scorso ed in

numero relativamente grande. La loro venuta portò con sé le difficoltà rituali solite, che in parte furono risolte con la creazione della Gerarchia propria, almeno nel Nord America, e con la Cost. "Ea semper" (14.6.1907) di Pio X, che applicava loro i principi della "Etsi pastoralis". Ciò provocò però delle contestazioni che furono sopite con la legislazione posteriore (17.8.1914), dove si richiede per il transito la licenza della Santa Sede, il rito dei coniugi viene osservato secondo la Concordia, il rito della celebrazione del matrimonio è quello della sposa secondo il "Ne temere", ma la prole segue il rito del padre. L'ultimo capitolo che tratta delle norme del diritto nuovo di "Cleri sanctitati", non offre difficoltà: in esse viene definitivamente sancita l'uguaglianza dei riti, confermata poi dal Vat. II.

Ecco in breve lo svolgimento del tema della tesi, che mostra bene il comportamento della Santa Sede attraverso i secoli in questa difficile questione, e d'altra parte il travaglio della Chiesa cattolica ruteno-ucraina, per la quale il problema del cambiamento del rito era di vitale importanza, toccando la sua stessa esistenza come Chiesa particolare cattolica e anche come nazione. Non c'è da meravigliarsi dunque dell'accanimento con il quale difendeva i suoi diritti. Ed il suo martirio non è purtroppo finito neppure oggi, almeno nelle sue sedi originarie. Tutto questo viene molto bene illustrato da numerosissimi documenti, sia editi in parte negli *Analecta O.S.B.M.* sia inediti, specialmente quello che riguarda la Concordia, la quale riceve una trattazione quasi completa; forse si poteva accennare anche agli autori dello Schema, Vescovi ed altri, ed ai consultori e agli altri che a Roma dovettero occuparsi di questa questione. Comunque anche i Documenti riportati nell'Appendice portano non poca luce a proposito. Nello studio della questione dei Riti, la presente dissertazione costituirà ormai uno strumento indispensabile, aiutando a chiarire molti aspetti del problema e a trovare soluzioni più giuste: ciò che sicuramente desiderava l'Autore, che perciò merita un giusto riconoscimento di tutti i cultori del Diritto canonico orientale e in genere di studi ecclesiastici orientali.

J. Řezáč S. I.

Opera a nostris professoribus edita

Michael Lacko S.J., *Synodus episcoporum ritus byzantini catholicorum ex antiqua Hungaria, Vindobonae anno 1773 celebrata* (= Orientalia Christiana Analecta, Nr. 199), Roma 1975, pp. 320.

The Catholics of the Byzantine Rite in the former Kingdom of Hungary in the 18th century numbered about one million. They came into union with the Catholic Church at different times and belonged to different ethnic groups: Croatians, Rumanians, Ruthenians. For a long time each group followed its own discipline and

traditions. However, living in the same Kingdom of Hungary, under the same political, social and religious conditions, they needed a common canonical legislation at least for the most important matters. For this reason the Empress Maria Theresa summoned the Byzantine Rite Catholic Bishops for a common Synod in Vienna in 1773.

The Synod was held in the Croatian College in Vienna, from March 1 to April 24, 1773. The official documents were presented to the Empress Maria Theresa on May 6, 1773. In the Synod took part bishops and priests-consultors from the Croatian, Rumanian and Ruthenian dioceses, and a notary: all together 13 persons. The decisions of the Synod directed the life of those dioceses until 1918 and in some points regulate even today their life including also the Hungarian and Slovak dioceses and the Munhall metropolia in the USA.

The book contains an introduction and summary (in Latin and English), and all the synodal documents, as well as those pertinent documents which preceeded or followed the Synod. They are in nine languages: mostly in Latin and Italian; one document is in Hungarian, one in German; the texts discussed are mainly in Greek and Slavonic, with occasional use of Croatian, Rumanian and Ruthenian. Thus this work is not a study of the Synod, but an anthology of sources on the Synod collected from four Archives: the Budapest State Archives, the Vienna State Archives, the Vatican Archives and the Archives of the Congregation *de Propaganda fide* in Rome. These documents are for the most part published here for the first time.

Until now we have had very few Documents concerning the internal life of these Churches after their respective Unions. The Acts of the Synod and all documents which refer to it enable us to observe their religious, liturgical, cultural, and social life. From this point of view the Synod is also very important.

It is almost incredible that the Acts and other documents of the Synod have not been published until now. Consequently, the Synod is almost unknown in the specialized canonical literature. Nevertheless it exerted continuous influence until recently on about three million Catholics of the Byzantine Rite. Many of their spiritual features originated in this Synod. To understand them, one must study the original sources published in this book.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Peter CHARANIS, *Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491-518*, 2nd Edition (= *Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μέλεται*, 11), Κέντρον Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν, Thessalonica, 1974, pp. 121.

L'illustre Bizantinista greco-americano ha qui ristampato la sua notevole tesi di laurea, sostenuta nel 1935 presso l'Università del Wisconsin sotto la direzione del prof. Alessandro A. Vasiliev; dopo vari ritocchi, la tesi venne pubblicata nel 1939. La scarsezza di pubblicazioni sul tema scelto dall'A. gli resero arduo il lavoro di ricerca e di sintesi monografica, ma resero ugualmente prezioso il libro che esso gli fruttò. Ciò è provato dalla costanza con cui il volume si trova citato in tutti gli studi che riguardano la politica religiosa dell'imperatore Anastasio I. Va da sé che, dal 1939 in poi, è passata dell'acqua sotto i ponti anche in questo settore della storiografia bizantina. Perciò il Charanis ha fatto bene a premettere a questa nuova edizione una sobria « New Introduction » (pp. 17-28), dove elenca ed espone criticamente gli studi o le pagine dedicate alla politica religiosa di Anastasio I in questi ultimi tre decenni.

C. CAPIZZI S. J.

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Giancarlo Rocca. Vol. II (*Cambiagio–Conventualesimo*), Edizioni Paoline, Roma 1975, coll. 1726.

A distanza di un anno dalla pubblicazione del primo volume (recensito da noi negli *OCP* XLI, 283-5) è uscito il secondo. Se nel primo abbiamo trovato molte ed importanti voci riguardanti l'Oriente cristiano, nel secondo, sotto questo punto di vista, il contributo è più modesto. Difatti vi troviamo soltanto articoli riguardanti i Carmelitani e le Carmelitane malabaresi (assieme con il loro fondatore Chavara Kuriakos Elias), le Clarisse malabaresi, la Congregazione Vincenziana malabarese, le Catechiste di S. Anna (ucraine, nel Brasile), e un articolo sulle Confederazioni monastiche orientali. Le Carmelitane sono trattate dapprima come sei Congregazioni dioce-

sane con rimando alla trattazione della Congregazione unificata (della Madre del Carmelo) in un volume seguente; invece le Clarisse sono trattate dapprima come una Congragazione unificata, e poi le sei Congregazioni diocesane precedenti sono sbrigate con un semplice rimando a tale articolo comune.

Mi permetto di aggiungere un'osservazione sull'articolo « Certosini ». Nell'elenco delle certose (col. 830) sotto i numeri 188-89 si trovano quelle di Letenkow e Lechnitz con l'indicazione « Ungheria ». Esse in realtà si trovavano nell'odierna Slovacchia e sono conosciute coi nomi slovacchi « Skala útočišťa » (Lapis refugii) e « Červený kláštor » (Claustrum rubrum); inoltre sotto il numero 200 è recensita la certosa di Grosswardein con l'indicazione « Polonia ». Ora questa città si trova in Romania, e oggi si chiama Oradea.

M. Lacko S. J.

John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, Authorised Translation by Adele Fiske, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1974, pp. 184.

Trattandosi di una traduzione del libro francese pubblicato già nel 1959 (Éd. du Seuil, Paris), la recensione potrebbe limitarsi ad un rinvio ai giudizi espressi in precedenza. Eppure ci piace di sottolineare anche oggi alcuni pregi dell'opera. Il lettore vi cercherebbe inutilmente una esposizione sistematica del pensiero di Palamas, ma vi trova, al contrario, certi punti di appoggio per meglio capire un autore che sembra tanto complesso.

Dobbiamo anzitutto, secondo il Meyendorff, collocarlo fra due estreme tendenze, che costituivano permanentemente gravi tentazioni per la Chiesa orientale: il platonismo intellettualistico da una parte e il messalianismo dall'altra. Come i Padri greci, nel loro tempo, superarono il razionalismo superstite dell'antichità filosofica, così il Palamas prese posizione contro l'umanesimo del Rinascimento, cercando con cura di evitare il pericolo contrario di una visione « materiale » di Dio.

Per le famose distinzioni fra l'essenza, gli attributi, le energie divine, tanto difficili a essere capite dal punto di vista puramente speculativo, la lettura di Meyendorff ci suggerisce un punto di vista che potrebbe chiarire molti malintesi: la ricerca palamitica di un Dio personale (non quindi direttamente di una « essenza » di Dio) il quale si rivela per mezzo del Figlio, Dio-Uomo, Increato-Creato. Consapevole che i concetti nell'esprimere questo mistero non possono essere che simbolici, il Meyendorff non li analizza, ma il suo libro li illustra con numerose icone. Così il suo trattato non entra nelle note discussioni assai spinose, ma piuttosto mostra una strada lontana per uscirne.

T. Špidlík S. I.

Donald M. NICOL, *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world. Collected Studies*, Preface by Steven Runciman, Variorum Reprints, London 1972, pp. 336.

Il titolo esprime solo in genere, e per la maggior parte degli articoli ristampati, il contenuto reale del volume; ma sarebbe stato difficile formularne uno più esatto. Ad eccezione di quattro (I, II, X, e XI), gli studi sono dedicati a vari temi di storia interna ed estera di Bisanzio nei secoli XIII e XIV: Quarta Crociata, Unione di Lione, matrimoni misti (cioè di ortodossi bizantini con musulmani, giudei, cattolici...), attività culturale della Chiesa, richiesta di un concilio « ecumenico ». Gli altri quattro articoli si occupano dell'idea che i Bizantini si facevano dell'Europa occidentale dall'inizio della loro storia fino al sec. XV; dei rapporti tra Bisanzio e il Papato nel sec. XI; del soggiorno londinese di Manuele II nel 1400-1; del significato storico-religioso del millenario celebrato nel 1963 dal monachesimo athonita.

Non tutti gli studi hanno la stessa impostazione scientifica; ma nel loro complesso mostrano la padronanza che l'A. ha già acquistato nel settore della storia tardo-bizantina: dominio delle fonti, ampia documentazione sulla storiografia moderna, esposizione chiara ed equilibrata. Questo volume, come gli altri che il Nicol ha pubblicato sul despotato di Epiro, i monasteri di Meteora, la famiglia dei Cantacuzeni e gli ultimi due secoli di Bisanzio, dimostra che egli prolunga la tradizione storiografica bizantina inglese, la quale può vantare nomi come quelli di E. Gibbon e J. B. Bury.

C. CAPIZZI S. J.

Kenneth M. SETTON, *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*, Variorum Reprints, London 1974, pp. 412.

È stata eccellente l'idea di inserire tra i Variorum Reprints questa raccolta di 11 fra gli studi più notevoli del noto Medievista americano, perché non sempre è facile trovare le riviste o le serie di volumi in cui essi sono apparsi nel periodo 1952-73. La materia è varia: storico-culturale (I, XI), agiografica (VII), storico-politica (II, III, IV) e, in senso largo, storico-ecclesiastica (V, VI, VIII, IX, X). L'A. la tratta sempre con rigore critico, ampia erudizione e vivacità espositiva, venata d'umorismo, come appare fin dalla prefazione. Qui ci limitiamo a segnalare il primo contributo, che è un famoso saggio sullo « sfondo bizantino del Rinascimento italiano »; fin dalla sua pubblicazione (1986) esso ha sollecitato più di una ricerca anche in Italia, che, tra i cultori del settore specifico, pur conta studiosi come Eugenio Garin. Una parola sull'ultimo contributo. Farà sensazione, probabilmente, venir a sapere che uno dei più geniali ideatori

della sede e del catalogo della biblioteca del British Museum fu Antonio Panizzi, esule politico del periodo post-napoleonico e primo professore d'italiano nell'Università di Londra, fondata da poco.

C. Capizzi S. J.

Vladimir Solouchin, *Briefe aus dem Russischen Museum. Nachdenkliche Betrachtungen eines sowjetischen Dichters*, Anton Pustet, München–Salzburg 1972, pp. 215, 16 ill.

Ces « Lettres du Musée Russe », parues dans la revue *Molodaja Gvardija* n. 9 et 10 en 1966, publiées l'année suivante à 100.000 exemplaires, rapidement écoulés, sont une œuvre littéraire d'un genre particulier. Ce n'est ni un guide de musée, ni un ouvrage sur l'art russe, mais un plaidoyer pour la sauvegarde d'innombrables trésors cachés du patrimoine culturel et artistique russe. Pour l'auteur il s'agit de tirer de l'oubli des noms glorieux et des souvenirs historiques, de préserver l'architecture et les centaines de fresques précieuses des églises délabrées, il s'agit de restaurer des milliers d'icônes anciennes mais aussi de restituer au peuple russe toutes celles entreposées dans les sous-sols du Musée Russe, en les offrant, si non à la vénération du moins à la contemplation artistique du visiteur. S. réussit à communiquer au lecteur sa profonde admiration et son amour passionné pour tant de trésors méconnus; le goût artistique, l'esprit caustique et le ton familier de l'auteur font de ces lettres une lecture captivante. Un index des noms propres, des notes explicatives de la traductrice Irene Jablonowski et quelques illustrations contribuent à rendre cette lecture fort agréable.

Ch Indekeu S. J.

Andreas N. Stratos, *Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ' αἰῶνα*, τόμ. ε': *Κωνσταντῖνος δ'* (668-687), Βιβλιοπωλεῖον τῆς "Ἑστίας", Ἀθῆναι 1974, σελ. 195.

Chiarezza, competenza ed imparzialità nella discussione delle fonti e della letteratura caratterizzano, come il resto dell'opera, questo volume consacrato al regno di Costantino IV.

L'Autore prende in esame i gravi avvenimanti di questo periodo: le guerre con gli arabi e l'assedio di Costantinopoli negli anni 674-677 o 678; la situazione nella penisola balcanica e lo stabilirsi dei Bulgari a sud del Danubio; le relazioni con la Chiesa romana e la celebrazione del VI concilio ecumenico.

Il giudizio complessivo di A. Stratos su Costantino IV è fortemente negativo; ciò, non solo per il suo comportamento nella cam-

pagna contro i Bulgari di Asparuch, allorché senza valido motivo abbandonò il campo, ma anche per essersi egli troppo facilmente rassegnato alle conseguenze disastrose che ne seguirono.

P. STEPHANOU S. J.

Alexander VAN MILLINGEN, *Byzantine Churches in Constantinople. Their History and Architecture*, Variorum Reprints, London 1974, pp. xxx-352, con 68 figg. e 92 tavv. f.t.

Non avrebbe senso voler recensire un libro tanto noto e tanto apprezzato fin dalla sua pubblicazione, risalente all'ormai lontano 1912 (Macmillan and Co., London). Assistito da uno specialista d'architettura, Ramsay Traquair, e da due altri giovani studiosi, W. S. George e A. E. Henderson, l'A. poté studiare ben 26 chiese costantinopolitane (ad esclusione di Santa Sofia) d'origine bizantina, indagandone sistematicamente la struttura architettonica, la decorazione scultorea, musiva e pittorica, le iscrizioni, la tecnica edilizia, ecc. I risultati sono esposti non solo nel testo sostanziato di notizie desunte dalle fonti letterarie e dallo studio diretto dei monumenti, ma anche nelle diligentissime figure che riproducono disegni di piante icnografiche, spaccati, sezioni, e via dicendo, delle varie chiese studiate. Molto utili restano le numerose fotografie stampate nelle tavole fuori testo; tanto più che qualcuno degli edifici riprodotti è stato nel frattempo modificato, se non distrutto.

C. CAPIZZI S. J.

Kurt WEITZMANN, *Illustrated Manuscripts at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, St. John's University Press, Collegeville 1973, pp. 34, XXXII plates.

This lecture, delivered in 1972 at St. John's University, Collegeville, Minnesota, by one of the most outstanding scholars of manuscript illumination, is a brilliant survey of the Ms. Library at St. Catherine's Monastery: its history and treasures. W. describes the relevant mss. of each period, with special emphasis on the style and themes of their decoration. For its up-to-date bibliographical references, any scholar will appreciate this small but highly scientific booklet.

Ch. INDEKEU S. J.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 18-XII-1975 – E. Huber S.I., *Rector Pont. Inst. Or.*

INDEX VOLUMINIS XLI - 1975

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

4. - NOTAE BIBLIOGRAPHICAE